



علم الاجتماع الدينى

علم الاجتماع الديني

تأليف

مستور
محمّد أحمد محمد بيومي

أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديمه

الدكتور محمد عاطف غيث

أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ بن سوته - الإسكندرية
٤٨٣٠١٦٣١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فاقم وجهك للدين حنيفا ، مطهرة الله التي فطر الناس عليها »
« لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم »

صدق الله العظيم
(الروم : ٢٠)

إهداء

الى...

زوجتي وابني أحمد... حفظهما الله

تقديم

بقلم

الاستاذ الدكتور محمد عاطف غيث

يتسع نطاق علم الاجتماع في السنين الاخيرة بشكل مضطرد وسريع. ولهذا يعالج موضوعات جديدة وي طرح قضايا لم تكن في الحسبان ، يوم كان الرواد الاوائل يحاولون اغساح مجال له بين العلوم التي اتخذت من المنهج العلمى الاطار ومن فلسفته وخطواته ومبادئه الضوابط للتوصل الى معرفة مختلفة عن المعارف الاخرى التي غشيتها الذاتية أو التي انحسرت حولها دوائر لم تنفض بعد عن نتيجة يمكن الاطمئنان لها ، ولعل هذا هو الذى جعل العلم والمشتغلين به يستمسكون بالتجريب فى ظل ظروف عملية أو ميدانية يمكن أن تطرح عدیدا من النتائج تكفل معاودة النظر فيها أو اختبارها تمهيدا لاستخدامها فيما يفيد الانسان . ومن المعروف أن علم الاجتماع دخل فى جدل وحوار واسع النطاق لسنين طويلة لدعم مجاله وابرار امكانية معالجة مسائل المجتمع بمنظور العلم لاثراء المعرفة وتعميق الفهم الانسانى ، وللتقريب بين الجماعات المختلفة والمتناقضة وتوجيه العمل الاجتماعى الى فائدة محققة يجنى ثمرتها كل البشر . ومن المحتمل أن هذا الحوار الذى اتخذ فى بعض مراحله شكل الدفاع عن علم الاجتماع وعن مشروعية وضعه العلمى - وان كانت له ايجابيات نظرية ومنهجية - قد أخرج طرق الموضوعات الجديدة التي أثمرت اليها والتي

أصبحت تتناول ظواهر عديدة تتصل بحيوة المجتمع الانساني ودعائمه
الاساسية الاقتصادية والسياسية والثقافية والعقائدية فضلا عن القضايا
التي تتصل بنضال الشعوب أو استقلالها أو تميمتها أو ازالة الغشاة عن
الفكر والفعل أو حتى الامل والتطلع .

ومن بين الموضوعات — التي ستظل قديمة وجديدة دائما — يقترب
منها علم الاجتماع أو يبتعد ، موضوع الدين الذي يثير عديدا من وجهات
النظر التي تمتد من الايمان والتصوف الى العرض التاريخي والنفسي ،
الى المعالجة العلمية . وليس هناك شك في أن التصدي لدراسة الدين
« علميا » يمكن أن تلقى نقدا متعدد الجوانب ، وأن تثير عديدا من ردود
الافعال في دوائر مختلفة سياسية أو دينية . . السخ . ولكن الامر ينبغي
أن يكون واضحا منذ البداية وهو أن دارس المجتمع علميا لا يدرس الدين
من منظور دين معين ، أو يحاول أن يحدد فترة تاريخية أو قطاعا من
شعوب الارض ، أو يتابع تطورات قبل لاديين السماوية أو بعدها ، أو
يقارن بين ما هو بدائي وما هو حديث . وانما يريد الباحث في هذا الميدان
أن يلقي الضوء على طبيعة التفاعل التاريخي والبنائي — بل والوظيفي
أيضا ، التي تنصح عنها عملية الحياة في أجزاء البناء الاجتماعي وأنسخته
المتراصة ولن يكون هذا الضوء مفيدا الا اذا أسهم في اكتشاف الدور
الظاهر أو الباطن الذي يقوم به الدين بالفعل ، والتأثيرات المتبادلة التي
يكشف عنها أنتماءه الى وعاء واحد يضم نظاما عديدة أخرى تلعب بدون
شك أدوارا تؤثر فيه كما تتأثر به . وفوق هذا يمكن ادراك فعالية الدين
داخل البناء المتكامل للمجتمع ومن خلال تحليل سوسيولوجي متعمق لحركة
التاريخ وبالتوصل الى رؤية موضوعية للمستقبل وخاصة اذا كان الامر
يتعلق بعديد من قضايا القيم ودوافع السلوك واهراز التقدم في مجال
اعادة بناء المجتمع ودعم الوجود الانساني وتفسير مظاهر القلق والمراع ،
وفهم كل أبعاد الاحباط والضياغ والمعاناة .

ان هذا التقديم ليس مجال مناقشة التراث العلمى عن الدين ، فهو تراث ضخم ، ولا هو يهدف الى تقديم وجهة نظر معينة ، وانما يكفى أن أشير الى أن هناك تقدما مطردا لمحاولة فهم وظيفة الدين فى المجتمع منذ أن كتب ابن خلدون وميكافيللى وفلاسفة السياسة وعلماء الفقه وأصول الدين والشريعة . ومنذ أن تطورت الكتابة لتصبح أكثر تحديدا من خلال كتابات كومت ودور كايم وماركس وماكس فيبر وغيرهم ممن تأثروا بهم أو طوروا أعمالهم من المحدثين فى كثير من بلاد العالم . مع أن الجهد الذى بذله الباحثون فى علم الاجتماع عبر تاريخه ، جهد مهم وخالق فى كثير من جوانبه ، الا أن المجال لازال مفتوحا والطريق لازال طويلا لدعم صلة المدخل السوسيولوجى لدراسة الدين بالاطار الاوسع للنظرية فى علم الاجتماع فضلا عن اقامة الجسور بين هذا المدخل وتراث علوم المجتمع الأخرى ونتائج البحث فيها .

ولكن اذا كان الامر يتطلب هنا أن نحدد العلاقات على الطريق وخاصة فى الموقف الراهن لعلم الاجتماع من موضوعاته الجديدة أو المتجددة، فإنه من الملائم ألا نمنع فى تجزيى هذه الموضوعات وبعثرتها ، وهو أمر قد لا يرضى عنه كثيرون من « أهل الصنعة » لان النتيجة فى اعتقادى حتى فى المدى القصير ستنعكس على قضية الفهم الشمولى الضرورى والتحليل التاريخى المتكامل ، مما لا بد أن يسفر عن غياب الرؤية المستقبلية ، خاصة وأن علم الاجتماع مطالب اليوم ، أكثر من أى وقت مضى ، أن يدرس وأن يبحث ليقدم بين ما يقدم نتائج تفيد الانسان فتحل بعض مشاكله أو تجاب بعض تساؤلاته بنجاح وبأمانة . . هذا يعنى فى تقديرى أحد أمرين، اما أن يتطور علم الاجتماع الدينى ليستوعب كل ما اتصل بالعقائد والممارسات والتنظيمات والقيم والضوابط والايديولوجيات — حتى لا تعدد فروع علم الاجتماع التى يمكن أن تتناول موضوعا أو أكثر منها ، أو

ينزوى أو يدخل في مراعى لاهوتى يباعد بينه وبين أثراء المعرفة أو افادة المجتمع ، واما أن يمتلح على أن يمتبح مبحثا مهما من مباحث الثقافة والتظيم حيث يمتلح أن يدرس وأن تجرى الابحاث فيه بشكل غير متحرر من القيم التى يمتد عليها الوجود الانسانى والتى تطرحها حركة التاريخ .

وقد حسم الدكتور بيومى هذه القضية من جلقبه ، وتحمل مسؤولية السير الامين والشجاع لدعم معالم الاجتماع الدينى وخاصة فى مصر والعالم العربى واخرجه « بصورة غير تقليدية » من الاموار التى كانت تعرق مسيرته نحو الاكتمال كفرع من فروع علم الاجتماع النامية التى يكتب لها الدعم والاستمرار والانطلاق من الاطار والافكار والمفاهيم التى طرحها . ومما يعزز ما كتبه الدكتور بيومى ويعطيه مذاقا خاصا أنه عاش الموضوع وكاد أن يضحى فى سبيله بمستقبله العلمى .

ولست أبالغ حين اقول . إن الدكتور بيومى قد عرض موضوعات كتابه القيم بالمقدرة والعصق والمهم الذى يمتبر ويشير الى « عصارة » سنين طويلة من المعاناة ومحاولة الخلق والابتكار ، وليس هناك شك فى أن الدارس العربى والمثقف سوف يجد معلومات مهمة يحتاجها بالفعل فى الفصل الاول والفصل الثانى عن موقف علم الاجتماع من الدراسة العلمية للدين ومداخل رواد هذا العلم لقضايا الدين ، هذا وسوف يكون . ومما تجدر الاشارة اليه أن موقف الدكتور بيومى وتطيله للفروق النظرية والمفهومية بين مداخل علم الاجتماع ومداخل دراسات أو معارف أخرى لما طرحه من قضايا « الدين » يمتبر من الاعمال البديعة وخاصة عندما يحلل القضايا الرئيسية ويحدد مجالات البحث وينظر من خلال استعراضه للمبنائية الوظيفية .

ان الفصل السابع عن الدين وأشكال المجتمعات ، فصل بارز في هذا الكتاب لانه غطى كل ما يتطلع اليه القارئ من خلال نظرة مقارنة وتحليل بنائى وظيفى خاصة وأن ذلك كان أمرا ضروريا ومقدمة لا مفر منها لاستعراض مسألة التنظيم والسلطة الدينية والتجربة الدينية في حد ذاتها وما تسفر عنه على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع . وهذا مكن الدكتور بيومى في نهاية الامر من تحليل الدور الايجابى أو السلبى للدين في عملية التغير الاجتماعى .

« علم الاجتماع الدينى » الذى ألفه الدكتور بيومى مرجع مهم وبارز ، وغير مسبوق بهذه الصورة عند الناطقين بالعربية ، وسيظل لفترة طويلة يثرى نمو علم الاجتماع في مصر ويدعم نموه . ويفتح آفاقا جديدة للدارسين ، والكتاب يقف شامفا مع كتب أخرى أخرجها أعضاء هيئة التدريس بقسم الاجتماع بجامعة الاسكندرية في السنين الاخيرة ، فتسح كل منها مجالا وحدد معالم طريق جديد .

د . عاطف غيث

مقدمة

الطبعة الثانية

الدين هو جوهر التجربة الانسانية . والذين يتشككون في هذه الحقيقة انما يتعمدون طمس فطرية الانسان ، ويتغافلون الدور البناء الذى يلعبه - وما زال يلعبه - الدين في تاريخ المجتمعات الانسانية . ولقد بات واضحاً بأن الدين ، في مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الاسلامى خاصة . هو المفتاح الرئيسى لكل عمليات التحديث والتنمية . فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بأن أى نموذج للتنمية أو التحديث ما لم يكن متمشياً مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل ، ولهذا يتبنى منظرى علوم المجتمع اتجاهات جديدة مثل « التحديث من الداخل » أو « تعبئة القيم الدينية » حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث لحدوث التغير المطلوب . كل هذا يبين بوضوح انه لا يمكن اغفال الدور الذى يلعبه الدين في مجتمعات العالم الثالث .

ولقد دفعنى لاهراج هذه الطبعة هو نفذ الطبعة الاولى من هذا الكتاب نظراً للاهتمام المتزايد للدوائر الاكاديمية والتعليمية في العالم العربى والاسلامى . ولهذا كان على أن أقدم هذا العمل في صورة لائمه به من حيث الطباعة وسهولة انعرض وتصحيح ما علق به من اخطاء . ونحن نكرر مرة أخرى بأن هذا الكتاب وضع لكل من الباحث في علوم المجتمع والمهتم ببيان دور الدين في الحياة الاجتماعية ، كذلك المصلح الاجتماعى الذى يحاول اعادة بناء الانسان العربى وفقاً للقيم الدينية التى تشكل الهوية الحضارية للمجتمع العربى والاسلامى . ايضاً فان المهتمين بحركات الشباب لابد وأن يكونوا على دراية كافية بقوة الدافع الدينى

وكيفية توجيه للبناء والتكامل سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي ،
ونؤكد هنا بأن المجال — أعني علم الاجتماع الديني — ما زال خصباً ،
ويحتاج الى الكثير من الدراسات والبحوث الجادة حتى تكون لدينا دراسة
علمية للظواهر الحديثة المحيطة بنا .

واننى انتهز هذه الفرصة لأقدم خالص شكرى لاساتذتى اعضاء لجنة
جوائز الدولة التشجيعية والتي قررت ترشيح هذا العمل لهذه الجائزة
واننى ارحب بكل نقد بناء لكل ما يتعلق بقضايا هذا العمل ، ولا يفوتنى
ان اتوجه بخالص الشكر للاستاذ / حمدى على أحمد الباحث بالقسم ،
والاستاذ صابر عبد الكريم صاحب دار المعرفة الجامعية لمقابعتهم
اجراءات الطباعة والنشر .

واقه اسأل أن أكون بهذا قد قدمت عملاً نافعاً ،

فهو نعم المولى ونعم النصير ،

المؤلف

مقدمة

الطبعة الاولى

الدين شيء غطرى وعام لدى جميع الناس مهما كانت طبيعتهم وأوضاعهم الاجتماعية ، وتقوم هذه العالمية التي يتصف بها الدين ، على فكرة « مخلوقية » الانسان ، أو على تفاعل الانسان بالحقيقة العليا ، والتي تعد محور التقديس في كل الاديان . وعلى الرغم من التغيرات التي طرأت على الاشكال المعبرة عن الدين ، فان جوهره لا يتغير أو يتطور . والحق أن نظرة سريعة يمكن أن تكشف عن السمة العالمية للدين ، رغم التنوع العريض في أشكال التعبير عنه . وجدير بالذكر أن الاحتكاك الثقافي بين المجتمعات ، هو الذي يؤدي الى مواقف التنوع الديني داخل المجتمع ، في الوقت الذي تتنوع الاديان فيه أيضا طبقا لتنوع التعبير عن جوهرها وأشكالها .

وإذا كان الدين لدى كثير من الناس يمثل « عقيدة » لها نسق فكري وشعائر مميزة ، فهو بالنسبة لقليل منهم يعد « ظاهرة » جديرة بالدراسة من منظورات مختلفة أو بمعنى آخر ، فان الناس لا تكتفى بممارسة العقائد الدينية ، لان الفكر الانساني حاول النفساذ وبعمق داخل هذه الانساق الاعتقادية ، وكان نتيجة ذلك ظهور علوم الدين المختلفة الخاصة باللاهوت أو فاسفة الاديان وتاريخ الاديان والدراسات المقارنة والدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية والنفسية . ولقد ساعدت كل هذه الدراسات على تطور ما نطلق عليه (الدراسة العلمية للدين) والتي تتادى بإمكانية

تطبيق مناهج العلم الموضوعي على الظواهر الدينية . وهذا لا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال اطار العلم يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين السبب والمسبب ، كما لا يعنى هذا أيضا ، أن الافتراضات التي تقوم عليها الدراسة العلمية للدين دائما صادقة ومطلقة . لهذه العلوم تحاول أن تقول شيئا مفيدا عن الدين . الا أن العلم ليس هو الطريق الوحيد لدراسة الدين ، أو أن كل ما يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم ، فما لا يمكن معرفته عن هذا الطريق قد يعرف من خلال طرق أو مداخل أخرى . كل هذا يكشف لنا المشكلة المنهجية المتضمنة في الدراسة العلمية للدين ، فقد أعترض الكثيرون عن أمكانيه الدراسة العلمية للدين وذلك لصعوبة النظر الى الدين من الخارج من ناحية ، وما يكشف دراسة أديان الآخرين من تعقيدات من ناحية أخرى . والدراسة العلمية للدين تعترف بتعدد المشكلة محل الدراسة ، ولهذا فهي تؤكد على أن الدين يتطلب منهجية أوسع وأعمق من الأساليب المنهجية التي تتبعها العلوم المعيارية والوصفية .

وعندما تطور علم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، نظر الى الدين باعتباره أحد الجوانب الهامة في حياة المجتمع والثقافة والفرد . ومعنى ذلك أن المنظور السوسيولوجي للدين أهتم بدراسة الوظائف الاجتماعية التي يؤديها الدين للمجتمع والأفراد ، فضلا عن إبراز الدرجة التي يصل بها الدين الى مستوى الحفاظ على استمراره تكامل المجتمع وتحقيق الوحدة النفسية للأفراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظور ، لا يفهم بمعزل عن بقى أنظمة المجتمع ، لانه جزء من نسق بنائى يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع . فلو تعير أحد هذه الاجزاء ، فإن الاجزاء الباقية تتأثر بطريقة أو بأخرى . وعلى أنه حاله . فانه من الملاحظ أن دراسة الدين في التراث السوسيولوجي لم تحظ بمكانته

ثابتة بين فروع علم اجتماع ، فقد نظر الى الدين ، تحت تأثير الوضعية ، على أنه لاهوت وباعتباره أمر من الامور المعيارية ، واعتقد البعض أن الدين لا يمكن دراسته أو وصفه أو تحليله . ولعل الاهتمام بدراسة الدين لم يتطور الا بعد ازدياد القلق في المجتمع الصناعي والذي نجم عن التفتك الاجتماعي والفوضى التي عمت المجتمع . وتساءل كثيرون عن العلاقة بين هذا الوضع في المجتمع وضعف دور الدين فيه . وشهدت الدراسات السوسيولوجية ، بعد الحرب العالمية الثانية ، اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية والاديان التي كانت من الموضوعات المحملة في البحث السوسيولوجي . وفي السنوات الأخيرة ظهر ميدان جديد ، له طريقة جديدة في دراسة الظاهرة الدينية . فالتساؤلات عما هو جديد حول هذا الادعاء ، وكيف يتفق الباحث أو يختلف في هذا المجال عن زملائه في العلوم الأخرى — تشكل موضوع العلم الجديد — أعنى علم الاجتماع الديني .

لقد أمضيت أكثر من عشر سنوات طالبا وقارئا وباحث ومحاضرا في ميدان علم الاجتماع الديني . ودفعني الى اخراج هذا الكتاب عدة أمور ، أولا ، أنه لا يوجد ، على حد علمي ، كتاب باللغة العربية يحاول دراسة الدين من المنظور السوسيولوجي والبحث . فالكتابات القليلة التي صدرت في هذا المجال تميزت بالطابع التساريخي فكانت دراسات تاريخية أو أنثروبولوجية ، اعتمد معظمها على الفكر الاجتماعي الفرنسي في الربع الأول من هذا القرن . ولا شك أن هناك أختلافا واضحا بين علم الاجتماع الديني والدراسات التاريخية أو الأنثروبولوجية للدين ، هذا في الوقت الذي لا بد من الإشارة الى أن هناك عددا من التطورات الهامة التي أثرت مجال علم الاجتماع الديني بعد اسهامات دور كيم ومدرسته . ثانيا ، ندرة الكتب العلمية المتخصصة عن الدين ، وقد يرجع هذا الى ما

أسميه « التابوه الثقافي » . فالدين والسياسة والجنس من الموضوعات الشائكة التي لا يتوفر على دراستها كثير من الباحثين نظرا لأنها قد تمس خصوصيات الانسان أو أنها تتطلب الاستئذان من جهات معينة قبل الشروع في دراستها . ثالثا ، هناك عديد من الاعمال اللاهوتية التي قد تنشر تحت اسم الدين . فالاعمال الدفاعية عن العقائد لها وغليفة أخرى ، ولكنها تبعد في منهجها وتحليلها عن الدراسة العلمية للدين . رابعا ، تميز علم الاجتماع الديني في الغرب بصيغة مسيحية ، وقد حاولت هنا أن أقدم الدراسة السوسيولوجية للدين عامة ، دون أن تكون مستمدة من أحد الأديان وذلك كمحاولة لتخليص علم الاجتماع الديني مما لحقه من تأثيرات دينية محددة أو أيديولوجية . وأخيرا ، فأننى رأيت أن أوضح دور الدين في المجتمع خاصة وأننا نعيش في مجتمعات ترقية يمارس الدين فيها تأثيرا كبير اعلى معظم الانظمة الاجتماعية ومازال يعتبر الموجه الاولى لسلوك الافراد . فدراسة دور الدين لها جانبها التطبيقي ، ولا شك في أن رجل الدين ، وعالم السياسة والاقتصاد والمهتمين بالتباسب يريدون معرفة الكثير عن علاقة الدين بالتيارات الغربية والاتجاهات العلمانية وموقف الدين من المشاكل التي تواجه السباب ، والحركات السياسية التي تتحدث فياداتها باسم الدين . فغياب التحليل العلمى لكل هذا يعنى الجهل بقوة الدافع الدينى وأثره في الجماعات والافراد وما قد ينطوى عليه من قوة بناءة أو مدمرة للنظام .

ومن ناحية أخرى . قصدت بهذا العمل ، أن أرد على تلك المحاولات التي تبذل لاقامة علاقة بين الاصول الدينية للفكر الاسلامى وبين النظريات العلمية سواء في مجال الطبيعة أو العلوم الاجتماعية . وقد أخذت هذه المحاولات أسماء عديدة مثل « علم الاجتماع الاسلامى » ، أو « علم الاجتماع القرآنى » . أو « علم الاقتصاد الاسلامى » الخ . وأيآ

كان الهدف من وراء هذه المحاولات فلا أدري كيف غاب ادراك الهدف الحقيقي من القرآن والسنة • فالقرآن الكريم ليس مرجعا في علم الاجتماع أو الطبيعة أو الفلك أو علم النفس ؛ ولكنه رسالة دينية تحتوى على فلسفة عامة لما يجب أن يكون عليه السلوك الانساني ، وبعض الآيات والدلائل التي تشير الى « الحقيقة العليا » التي يتفاعل معها الانسان • كذلك فان السنة النبوية الشريفة هي محاولة نموذجية لترجمة القواعد والمعايير القرآنية الى أعمال بشرية يحتذى بها • زد على ذلك أن الذين قد تدفعهم الغيرة الدينية للفوضى في هذه المحاولات لابد وأن يكونوا على دراية كافية بالفكر الاسلامي ، ومصادره وتطوره • وأن يكونوا على معرفة واسعة ودقيقة بالعلوم الحديثة التي يريدون تأصيلها في مصادر الفكر الاسلامي •

لهذا قصدنا أن نبين في هذا الكتاب ، أن مهمة عالم الاجتماع ليست في دراسة النصوص الدينية في حد ذاتها ، لعالم الاجتماع الديني يهتم بصفة أساسية بالوظائف الاجتماعية التي تؤديها هذه النصوص في بلورة أو تشكيل حياة الناس وكيفية أختلافهم في فهم هذه النصوص باختلاف ظروفهم الاجتماعية • فلو أراد عالم الاجتماع الديني أن يقوم بدراسة عن الظواهر الدينية في الاسلام • فإنه قد يهتم بالدرجة الاولى بما طرأ على الفكر الاسلامي من تغير وتطور في فهمه للنص الديني • أو بمعنى آخر ، كيف عالج الفكر الاسلامي مشاكل مثل التنوير ، الصراع الفساد ، والقوة ... الخ • فضلا عن ذلك ، لا يستطيع عالم الاجتماع الديني في دراسته للفكر الاسلامي أن يهتم بدراسة الاحول الدينية متجاهلا المحاولات التي تبذل لتطبيق القواعد والمعايير التي ينادى بها • ولا تسك أن دراسة الجانب الانساني من التشريع الاسلامي المتمثل في الاجماع والقياس أقرب الى الفهم السوسيولوجي خاصة في معرفة محاولات

التعديل ، والاقتراب والابتعاد عن النموذج المثالي للإسلام . فعالم الاجتماع الديني ، إذن ، يميز بين الإسلام كنظام معياري ، كما هو موجود في القرآن والسنة ، والإسلام بمعناه الأميريقي أو الاجتماعي المتضمن في ثقافة المجتمع والمتفكك لبنائه . أن علم الاجتماع الديني يشكل مجالا أوسع من أن يكون إسلاميا أو مسيحيا أو يهوديا أو بوذيا أو بدائيا . فكل الظواهر الدينية في ثباتها وتغيرها والمستمدة من هذه الأديان تمثل مادة علمية لعالم الاجتماع الديني يطلها أو يستخدمها في المقارنة دون أية محاولة لمنونتها حسب الدين المستمدة منه ، والا أصبح علم الاجتماع ضربا من اللاهوت .

إننا لم نقصد من هذا الكتاب تغطية كل التفاصيل المتصلة بميدان علم الاجتماع الديني ، ولكن كان هدفنا الأساسي هو تحديد مجال علم الاجتماع الديني كميدان للبحث السوسيولوجي . وليس لنا هنا إلا أن نردد ما قاله ابن خلدون : « فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزته عن سائر الصنائع أنظاره وانحاءه ، فتوفيق من الله وهداية ، وإن هاتنتي شيء في احصائه واشتبعت بغيره مسائله فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحته له الطريق وأتته يهدي بنوره من يشاء » .

وقى هـ . فمام لا سمعى 'لا ن' أتوجه بحالص الشكر لأستادى
الدكتور محمد عاطف عبت الذى كان . وما برال . لى المنذر الذى اهتدى
به فى كل مفارق 'نعم والحياه . فقد أعطانى من علمه ومن حبه الكثير .
كما أتوجه بالشكر الى أعضاء هيئة التدريس مقسم الاجتماع والاديس
بجامعة تمبل الأمريكىه حيث تعلمت ودرست علم الاجتماع الدينى . ولا
يفوتنى أن أقدم شكرى أيضا للاخوة الزملاء أعضاء قسم الاجتماع بكلية
الآداب — جامعه الاسكندريه . وأن أسجل لزوجتى الفضل فى تهيئة المناخ
المناسب الذى نم فيه انجاز هذا العمل .

وأخير يجب أن أخص بالشكر السيد / حسن محمد حس محمد
لميد بقسم الاجتماع . لما تحمله من مشقه قراءة خطى وعداد هـ
الكتاب على النحو الذى عليه . كما أشكر السيد / حمدي على أحمد
اساحت بالمقسم لما تحمله من عناء المراجعة ومتابعه الطباعة .

والله ولى التوفيق

د . محمد أحمد بيومى

الفصل الأول

الدراسة العلمية للدين

الدراسة العلمية للدين

١ - تمهيد •

٢ - علم الدين •

٣ - الدراسة العلمية للدين :

أ (التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين •

ب (الدراسات الحديثة •

ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية •

د (مشكلة الفهم التكامل للدين •

هـ (مداخل دراسة الدين •

٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي :

أ (سوسيولوجية الظاهرة الدينية •

ب (علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الديني •

ج (الاسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين •

٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني :

أ (اهتمام عالم الاجتماع بالدين •

ب (المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين •

ج (دعوى علم الاجتماع الديني •

د (علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الاخرى •

٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

الحق أن مكاتب دراسة الدين في العلوم الاجتماعية أمر ملفت للنظر .
فهناك هجوم وتأييد أيديولوجي . وكلاهما تحت اسم علم الدين
Science of religion وقد أدى هذا ، بلا شك ، الى وجود نظريات كبرى
وهامة في هذا الميدان ، فعلى الرغم من وجود كم هائل من الدراسات
الوصفية الا أن هناك ميادين أخرى لم يطرقتها البحث بعد والاساس في
أي علم هو اختبار الافتراضات النظرية الهامة عن طريق الملاحظة
المقبولة . وهذا ما لا نجد له تأكيد في علم الدين^(١) ولحسن الحظ فإن
هذا الوضع قد بدأ يتغير ، ففي أوروبا وأمريكا بدأت الدراسة العلمية
للدین Scientific Study of religion تحظى بتعديد واسع خاصة بعد
الحرب العالمية الثانية . فقد حلت المقارنات الدقيقة محل التعميمات
سطحية عن الانظمة والسلوك الديني ، اذ اعترف بالحاجة الماسة
لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الأخرى قبل
اصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التي تحدث للانظمة الدينية
ولهذا فقد ظهر عديد من المجالات والدوريات العلمية لنشر نتائج الأبحاث
الخاصة بالدين والسلوك الديني .

ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين الى أن الدين يمثل
الجانب « المقدس » في حياة الأفراد والمجتمعات ، وقد أضفى هذا على
الدين نوعا من السمو جملة بمعزل عن التفكير والبحث العلمي . بالإضافة

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. N.Y. :
The Macmillan Company, 1963. p. 7.

الى أن فكرة « الالهية » كانت العائق الذى وقف أمام البحث فى حقيقة الدين . ان فكرة وجود موجود يختلف فى وجوده عن غيره من الموجودات، وتجه اليه الموجودات ... كانت هذه الفكرة دائما تقف حائلا دون البحث فى حقيقة الدين وفى مقارنة مختلف « صور» وفى تعبيره عن حياة الجماعة وفى تطوره مع تطوره » (١) .

وسوف نحاول فى هذا الفصل لتعرف على تطور الدراسة العلمية للدين ، وسوف نبين كذلك ، كيف أصبح الدين موضوعا للبحث السوسيولوجي ، ودعوى علم الاجتماع الدينى كمدخل متميز لدراسة الظاهرة الدينية .

(٢) الفشار ، (على سامي) ، نشأة الدين : الفرضيات التطورية والتكيفية . الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ، ١٩٣٩ . ص ٩ .

٢ - علم الدين :

ليس المقصود من علم الدين Science of religion ، كما يذهب هانز جاكون اسكوبس Hans - Joachin Schopes - أنه علم اللاهوت Thology أو مشتقاته . على العكس من ذلك ، فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت ويهدف الى الدراسة الموضوعية للدين . ويتفرع هذا العلم ، كما يدعى اسكوبس الى فرعين : التاريخ العام للاديان general history of religion وما يسمى بالدين المقارن Comparative و يتناول تاريخ الاديان نمو وتطور اديان تاريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول أن يفسر كيف أن هذه المراحل ما هي الا انبثاقات من مسلمات كل عقيدة ، كما تحتوي الدراسة الخاصة بتاريخ الاديان ، التطور النفسى لمجتمعات دينية خاصة ، وتناقش كذلك المسائل الخاصة بالعقيدة والشعائر والمؤسسين ، والدراسة في كل ذلك تركز على الحقائق Facts كما هي في هذه الاديان^(١) .

أما بالنسبة للدين المقارن ، فان الاهتمام يتركز حول تحليل أنواع مختلفة من التجربة الدينية ؛ وذلك بمقارنة الاديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة . وقبل أن يقرر الباحث الاساسيات المحددة لمختلف الجوانب في الدين . فانه مطالب بتحديد السمات الرئيسية في الاديان التاريخية . وبكلمات أخرى ، نقول أن علم

(1) Schopes, Hans-Joachin, *The Religion of Mankind : Their Origin and Development*. Trans. by R. and C. Winston. New York : Doubleday, & Company, Inc., 1968. p. 3.

الدين المقارن أو الفينومينولوجيا الدينية Religious Phenomonology
يهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة ، بينما يهتم تاريخ الأديان
بالمسائل التاريخية ، وبينما يهتم تاريخ الأديان في بحثه لفترات تاريخية
معينة بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وشخصيته المتميزة والثابتة ،
هناك الدين المقارن يهتم بإبراز المراحل العامة أو العناصر الثابتة في
الأديان المختلفة .

ويرى اسكوبس أن علم الاجتماع الديني ، وعلم النفس الديني ،
وفلسفة الدين من العلوم المساعدة لعلم الدين . فعلم اجتماع الدين
يتناول أشكال المجتمعات الدينية وتأثير الأشكال الاجتماعية على تطور
الدين . ويهتم علم النفس الديني : بما يحدث في النفس في مجرى
التجربة الدينية . وأخيرا تهتم فلسفة الدين بتحديد مكان ووظيفة الدين
في الوجود والمعرفة الانسانية ككل (٣) .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين علم اللاهوت وعلم الدين ، هو أن الدين
يعتمد أساسا على الحقائق ، بينما يهتم علم اللاهوت بوضع القواعد ،
ويحاول الإجابة على المسائل المطلقة ومسائل الحقيقة . فاللاهوت ليس
بحث عن المعرفة ، ولكنه السعي وراء المعرفة من أجل مصالح دينية .
فاللاهوت يعتمد دائما على المذهب الديني في الفرقة ولهذا يتبنى معتقدها
الديني كمنطلق له . بمعنى آخر أن اللاهوت يعتمد على طبيعة الدين كما
قرر في العقيدة بينما يهتم علم الدين بمسائل أخرى قد تكون بعيدة عن
سلطة الدين ورجاله . فالدين بالنسبة لمؤرخي الأديان « ليس تعبيرا عن
الوحي الذي يدعى التميز . فمؤرخ الدين قد يتخذ الوحي كموضوع

(2) Schopea, *op. cit.*, PP. 3—4.

شرعى للبحث» (٣) • وليس هدف علم الدين هو مجرد وصف وتفسير الحقائق ولكنه يحاول أن يبين كيف أن الحقائق تنبع من مصدر أساسي لتشكل التجربة الدينية ، التى يهتم بها تاريخ الأديان •

ويعتبر دلتى Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) من أوائل الفلاسفة الألمان الذين حاولوا تطوير علم تاريخ الأديان كعلم مستقل عن اللاهوت، وكجزء من تاريخ الأفكار ، ويقترح دلتى أن المنهج المستخدم فى التاريخ الدينى هو نفسه المنهج المستخدم فى التاريخ ، ويطالب الباحث بمحاولة تفهم الظاهرة الدينية بوضوح دون تدخل من الباحث • وفى هذا الصدد يقول : « لا معنى فهم (الظاهرة الدينية) أن نمكس مايرينا الخاصة بالتقييم على موضوع الدراسة ، بل على العكس فإن الأشياء التى نخبرها هى التى تعطينا المفاتيح الخاصة بفهمها • وذلك من خلال مصطلحاتها الخاصة بها » (٤) •

وبالنسبة لعلاقة علم الاجتماع الدينى باللاهوت ، يذهب برجر Peter L. Berger الى أن هناك اعتقاداً ما زال سائداً بين رجال اللاهوت مؤداه أن عالم الاجتماع يثير أسئلة ، والذى ينبغى أن يجيب عليها ، زميله اللاهوتى • هذا الاعتقاد فى رأى برجر يجب رفضه كلية ، وذلك لأنه قائم على أساس منهجى خاطئ ، وهو أن الأسئلة التى تظهر داخل إطار مرجعى لعلم أمبريقى لا يمكن أن يجاب عليها داخل إطار مرجعى لعلم معيارى فالمسائل التى تثار من النظرية السوسيولوجية ينبغى أن يجاب عليها من خلال هذه النظرية • وهذا لا ينفى حقيقة أن بعض المداخل السوسيولوجية قد تفيد اللاهوتى فى عمله (٥) •

(3) Schopes, op. cit., P. 4.

(4) Qouted in Schoeps. H., J., op. cit., P. 5.

(5) Berger, Peter, L., The Sacred Canopy: Elements of=

ويتبنى برجر مدخلا ماركسيا في فهمه للدين . فالمدخل الاساسى فى النظرية السوسولوجية للدين ، كما يؤكد برجر ، ينظر الى الدين على أنه تصور انسانى نابع من بعض الابنية السفلى فى التاريخ الانسانى . وهذا المدخل السوسولوجى ينظر الى الدين تارة على أنه مفيد لانه يحمى الانسان من الشذوذ وتارة أخرى على أنه ضار لانه يحزل الانسان عن العالم الخارج من أنشطته . وهذا التقييم للدين يجب أن يكون بعيدا عن التحليل النظرى الذى ينظر اليه سواء على أنه ناموس أو باعتباره وهى زائف ، هذا التحليل داخل هذا الاطار المرجعى متحرراً من القيمة لكل من هذين الجانبين للدين^(٦) ويرفض برجر احتمال قيام علم لاهوت امبريقى empirical theology . وذلك للاستحالة من الناحية المنهجية . ولكن اذا تقدم اللاهوت فى علاقة تبادلية مع كل ما يقال عن الانسان امبريقيا ، فان هذا يفتح الباب أمام حوار فكرى مفيد بين كل من اللاهوت وعلم الاجتماع ، ويتطلب ذلك درجة عالية من الانفتاح الفكرى لكل منها^(٧) .

= *a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, Inc. 1969. PP. 179—180.

(6) *Ibid.*, PP. 180—184.

(7) *Ibid.*, P. 185.

٣ - الدراسات العلمية للدين :

١ (التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين :

ليس هناك مجالاً للشك في أن الدراسة العلمية للاديان قد بدأت منذ القرن الماضي مع كتابات العالم الالماني ماكس ميلر Max Müller (١). وقد تميزت هذه المرحلة من الدراسة بالحماس الاصيل والرغبة الصادقة لفهم الاديان الاخرى وامتزج كل هذا بقدر من الاهتمام التأملى ولقد حظى علم الاساطير Mythology من بين الاشكال المختلفة المعبرة عن التجربة الدينية باهتمام خاص . وتتميزت دراسات اللغة والتاريخ والفلسفة في هذه المرحلة بأنها كانت مختلفة مع بعضها البعض بينما كان هناك انحسار لميدان اللاهوت . وقد استخدمت لفظة « علم الدين » Science of religion (وأصلها الالماني Religionswissenschaft) لتعبر عن استقلال وانفصال هذا العلم الجديد عن كل من فلسفة الدين واللاهوت . قد روج مؤرخو الاديان شهرتهم كمكتشفين لمنهج جديد يرجى منه الكثير في مجال دراسة الاديان . وأهم ما يميز هذه المرحلة العلمية أن كل باحث كان هدفه الاساسى اكتشاف النظائر . كما كانت هناك

(١) نشر ماكس ميلر عام ١٨٥٠ كتابه عن علم الاساطير المتعارف *Comparative Mythology* . وفي عام ١٨٧٠ نشر كتابه الهام المقدمة لمعلم الاديان *The Introduction to the Science of Religions* ، وقد تتابع ذلك بنشر محاضراته في سنة ١٨٧٨ عن اصل ونمو الدين مع اشارة ايضا الى لافيان الهند .

Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of India.

رغبة قوية لاستخدام المصادر المتاحة في الكتب المقدسة والتي كتب فيها الكثيرون عن التراث الديني لمختلف القبائل والامم والشعوب، يعتبر نشر كتاب « الكتب المقدسة للشرق » *The Sacred Books of the East* في (١٨٩٧) قمة الجهد المبذول في هذا العلم الجديد .

ويرى فاخ Wach ^(٢) أن المحاضرات التي ألقاها العالم الهولندي تيليسه Tiele في الفترة ١٨٩٦ - ١٨٩٨ والتي نشرها تحت عنوان أسس علم الدين *Elements of the Science of Religion* (١٨٩٩) ، تعد بمثابة تحول من المرحلة الاولى الى مرحلة أخرى في تطور الدراسة العلمية للدين ^(٣) على الرغم من أن العنصر التأملى ما زال واضحا في فكر التطور ليس في تاريخ الأديان فقط ، بل أيضا في الفولكلور وعلم الاجتماع وعلم النفس - هذه العلوم الثلاثة التي تساهم مساهمة أساسية في الدراسة العلمية للدين ^(٤) . وقد تميزت هذه المرحلة الثانية بالاهتمام

(2) Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religion*. (ed.) by J. M. Kitagawa. New York : Colombia University press 1958.

انظر أيضا :

(A) Hioydon, A. E., "History of Religion", in G. B. Smith, (ed.) *Religious Thought in the Last Quarter Century*. Chicago : University of Chicago press, 1927.

(B) Jorden, L., H., *Comparative Religion : its Genesis and Growth*. T. and T. clark, 1905.

(3) Wach, J., *op. cit.*, p. 4.

(٤) تعتبر اصلا لتيلور Tylor عن *Primitive Culture* (١٨٧١) ، وامليل دور كايم *The Elementary forms of Religious Life* (١٩٠٦) وفوننت W. Wundt عن *Volkerpsychologie* (١٩٠٦) من أهم الأمثلة التي تشير الى تطبيق النظرية التطورية على دراسة الدين .

بالدراسات اللغوية والتاريخية التي أخذت الطليبع الوصفى ، فقد حل الوصف description محل التقييم Evaluation . وبدأ تفسير المعايير norms والقيم values تاريخيا ونفسيا واجتماعيا . ولقد بذلت مساهمات هامة في سبيل فحص اديان الانسان القديم منها والحديث وأخذ التخصص في التطور بدرجة عالية ، وأصبحت الموضوعية مطلبا أسمى . كما بذلت محاولات هامة في دراسة الاصول origines الخاصة بكل دين . وإذا كان الخطأ الذي وقعت فيه المرحلة الاولى هو أعمال التفاصيل ، فإن خطأ المرحلة الثانية هو اعطاء تقدير أكبر للتفاصيل ، وكذلك إذا كان علماء المرحلة الاولى قد انهمكوا في البحث عن النظائر من أجل تحقيق اكتشافات جديدة ، فإن علماء المرحلة الثانية كانوا أكثر ميلا للتغاضي عن الاختلافات من أجل التشابهات^(٥) .

ومع الحرب العالمية الاولى حدثت تطورات هامة في دراسة الاديان ، فقد انتهى عمر النزعة التاريخية histroianism ، رغم أن الدراسات اللغوية والتاريخية والنقدية استمرت ، وبدأت المفاهج الوضعية تأخذ مكانها في مجالات متعددة . ويعتبر ارنست تورلينتى Ernest Troeltoch

= لنظر :

Wach, J., *op. cit.*, P. 4.

(٥) لعل من أهم علماء هذه المرحلة Ernest Renan وأعمال اتباعه خاصة Norden, Wissowa, Reitzenstein, Dielerich فاعمال هؤلاء كانت محصورة في الاديان الكلاسيكية لليونان والرومان والشرق الأدنى . وفي الانثروبولوجيا فإن أعمال كل من Boas , Frazer ، قد تابعت نفس الاتجاه لفكرى لهذه المرحلة ، وتمثل أعمال Barrows , Worren , Clarke Toy, G. F. Moore المساهمات الامريكية في هذه المرحلة من الدراسات الحديثة .

انظر :

Wach, J., *op. cit.*, PP. 5, 151.

أحد الرواد في هذا المجال • فالتيار التاريخي الذي تنوب فيه كل ظاهرة لا يمكن أن يقدم المعايير للاعتقاد والفعل ، والحياة بدون هذه المعايير لا تساوى شيئاً • وقد عبر نيتشه Nnetzsche عن هذا الاتجاه في كتاباته المتكررة عام ١٨٧٣ (٦) •

ومع بداية القرن العشرين نجد أن الفلسفة واللاهوت اللذان انحصرا في المعرفة أو البحث التاريخي ، قد بدأ يستعيدان مكانتهما مرة ثانية • ولا شك أن بداية المرحلة الثالثة في الدراسة العلمية للدين كانت مرتبطة بفلسفة الكانطيين المحدثين neo-Kantians ، وفلسفة برجسون Bergson والفينومينولوجيين Phenomenologists ، وفي الفكر الكاثوليكي فإن هيجل Van Hugel وشيلر Scheler ، وفي اللاهوت البروتستانتي في أعمال سودربلوم Soderblom ، بارث Barth وأتو R. Otto • ولقد تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص رئيسية هي : أولاً ، الرغبة في التغلب على عيوب التخصص والتقسيم المصطنع بواسطة النظرة الكلية المتكاملة ، ثانياً : الرغبة في النفاذ بعمق في طبيعة التجربة الدينية ، ثالثاً : تفسير المشاكل التي لها طبيعة معرفية وميتافيزيقية خالصة (٧) •

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر في بعض الدوائر رد فعل حاد ضد الاتجاه الوضعي السائد • فكثر من المفكرين رأوا أن نتائج أعمال الجيل السابق يجب الاحتفاظ بها ، كذلك فإن الأساس الذي يجب أن ترتكز عليه الدراسات المهيمنة لمقارنة الأديان هي الدراسات التاريخية واللغويات ، أو بمعنى آخر الدراسات النقدية ، ويعتبر عمل رودلف أتو Rudolf Otto

(6) Wach, J., *op. cit.*, P. 5.

(7) *Ibid.*, P. 5.

أهم ما يميز المرحلة الثالثة من الدراسة العلمية للاديان^(٨) . فقد ألقت دراسته تأكيداً أساسياً على السمة الموضوعية للحقيقة العليا Ultimate reality ، وبهذا غنحت ورفضت كل النظريات الذاتية والغامضة . والرافضة للدين . ومن ناحية أخرى نجد أعمال فان هيجل Van Hugel . روب Webb تؤكد على الجانب اللاعقل في الدين دون أهمال لقيمة البحث العقلي مع استبعاد النظريات الفكرية والمدرسية . وبالرغم من أن هيجل قد يؤدي إلى القضاء على التشابه . إلا أن ما هو غير متشابه ومحدد وذاتي — كل هذا لم يهمل ، ولكنه ألغى التماثل السطحي والتطابق الذي قد ينحو إليه مؤرخو الأديان^(٩) . ولقد كان هناك تعاوناً عالمياً بين علماء أوروبا وآسيا وأمريكا في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التي قدمناها . ولا شك أن مساهمة تاريخياً لتطور الدراسات المقارنة في الدين في أعمال Jordon Masson - oursel, Widengren, Mensching, Puech تظهر بوضوح مدى هذا التعاون . ولقد ساهم العديد من الباحثين الآسيويين في تقديم دراسات متكاملة عن الإسلام والهندوسية والبوذية وأحيان الصين . بالإضافة إلى أن علماء الغرب بدأوا يدركون بشدة الحاجة لتلقى المساعدة من الآخرين الذين نموا في تراث ديني مخالف ، وذلك من أجل أن يقدموا بأمانة معنى meaning للظاهرة محل الدراسة . ولقد كانت الطرق النقدية الغربية لدراسة الدين هي السائدة ، ولا شك أن استخدامها من جانب العلماء الشرقيين قد أدى إلى إسهامات هامة في هذا المجال .

(٨) انظر :

Otto, R., *The Idea of the Holy*. Trans. by J. W. Harvey.
London : Oxford, 1946.

(9) Wach, J., *op. cit.*, P. 6.

ولقد استمر هذا التعاون المتبادل بين علماء الشرق والغرب خلال الخمسين عاما الماضية ، وذلك عن طريق العديد من المؤتمرات العالمية لدراسة تاريخ الاديان . ولا يمكن أن ننكر أن الظروف السياسية من ناحية وآثار الحربين العالميتين من ناحية أخرى ، قد جعلت من الصعب تحقيق ما طالبت به الاجتماعات المبكرة من عالمية وأهمية الموضوعات التي نوقشت .

ب (الدراسات الحديثة في الدين :

الدين ظاهرة انسانية ، عرفت جميع المجتمعات قديمها وحديثها . وهناك العديد من الاديان كاليهودية والمسيحية والإسلام ، وهناك أيضا البوذية والهندوسية والكونفوشية أديان اليابان والزرادشتية ، والعديد من الاديان الخاصة بالقبائل والمسماة بالاديان البدائية . وبالرغم من عدم دقة وثبات الاحصائيات الخاصة بكل دين^(١٠) ، إلا أنها تشير الى تنوع الاعتقادات والممارسات التي تواجه الباحث في دراسة الاديان في الوقت الحاضر ، كما ينبغي أن نأخذ في الحسبان الاعداد المتزايدة لأولئك الذين يطلقون على أنفسهم العلمانيين Secularists وهم غالبا ما يرفضون

(١٠) تشير الاحصاءات الخاصة بالمؤتمر اللوثري للمعتمد في ١٩٦٢ الى ان هناك حوالي ٨٥٠ مليوناً ممن ينتمون الى ما يسمى بالثقافات اليهودية المسيحية ، وهناك حوالي ٣١٠ مليون مسلم ، وحوالي ٣٢٠ مليون هندوسي ، و ١٥٠ مليون بوذي ، وحوالي ٥٠ مليوناً من الطاويين Taoists ، وحوالي ٣٤ مليوناً من Shintoists وحوالي ٣٣٧ مليوناً من اديان الصين ، وحوالي ١٣٠ مليوناً من الاديان البدائية ، وحوالي ٥٤٣ مليوناً من الاديان الزائفة .

انظر :

Lewis H., D., and Slater, R., L., *The Study of Religions' : Meeting Points and Major Issues*. Baltimore : Penguin Book, 1966. P. 9.

اعتقادات أجدادهم ويحدون أو تحديد ما لا يؤمنون به أكثر سهولة من تحديد ما يمتثلون فيه . غفلا عن ذلك ، فهناك العديد من 'الاديان الزائفة' quasi religions مثل الشيوعية والفاشية وغيرها من الاديان التي قد تتخذ أشكالا متعددة . فدراسة الدين . تعنى اذن مواجهة لكل هذه الاشكال المتنوعة من التجربة الدينية .

وليس هناك أى حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أى دين . اللهم الا حدود الذاتية ، أى وجهة النظر التي ينظر منها الى موضوع الدراسة ، فمن المعروف أن أى محاولة لمعالجة الذين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل ، ذلك لأنه قد يتغافل عن تشابك موضوع الدراسة . ولهذا فإن ما يسمى بعلم الدين الحديث modern Science of Religion ، ولدى بدأ في الغرب في القرن الماضي^(١١) . محاوله

(١١) ليس من الحقيقة القول بأن الدراسة العلمية للدين قد بدأت مع كتابات ماكس ميلر فالواقع ، أن المسلمين قد قدموا عديدا من الاعمال في مجال تاريخ الاديان المقارن . وقد ساعد على اهتمام المسلمين بدراسة الاديان ثلاثة امور : الامر الأول يتعلق بالمقيدة . فالاسلام دعى المسلم الى التعرف على الاديان الاخرى حتى يتمكن له معرفة الحق والباطل ، ومن ناحية اخرى يذهب الاسلام الى انه آخر الاديان ، ولذلك فالمسلم مطالب بمعرفة ما سبفه من الاديان خاصة اليهودية والمسيحية واديان السابقيين . والامر الثاني ، يرجع الى الفتوحات والمناقشات التي جرت بين علماء الدين المسلمين وغيرهم ، وقد ادى هذا الى كتابة العديد من الكتب عن الدين كفلسفة وعقيدة وعن مقارنة الاديان . اما الامر الثالث فهو يرجع الى تعدد الفرق والمدارس الفكرية في الاسلام والاديان الاخرى . وقد شجع هذا بعض الدارسين على دراسه هذه الفرق والمقارنة بينهما . انظر على سبيل المثال :

- أبو الحسن الأشعري . كتاب جعل المقالات .
 - أبو حيان للتوحيدى . تحقيق ما للهند من مقولة منبولة في العقل او مرزولة .
 - المسعودى ، كتاب المقالات في اصول الديانات .
 - ابن حزم الظاهري ، كتاب الفصل في المل والنحل .
 - الشهرستاني . المل والنحل .
- =

جادة تجعل من مادة الاديان علما لا يهتم سوى بالحقائق . وقد بدأت هذه الدراسة للدين عندما أخذ الغرب يستيقظ من عزلته الدينية التي استمرت لعدة قرون ، فالدين كان يعنى المسيحية ، والمسيحية كانت تعنى البروتستانتية ، والبروتستانتية كانت تعنى الكنيسة في انجلترا^{١٢} . وقد كان معظم الذين ينتمون الى اديان أخرى غير المسيحية ، ولفترة طويلة من تاريخ الغرب ، يقفون على الجانب الآخر من العالم لا يعرف احدا عن اديانهم شيئا . حقيقة كان هناك خطرا متصاعدا على المسيحية عندما انتشر الدين الاسلامي حتى وصل الى اسبانيا ، ولكن هناك فريقي بين معرفة الثقافة الاسلامية والدين الاسلامي . وكذلك الحال بالنسبة لليهودية ، فقد كان هناك العديد من اليهود الذين يعيشون في أوروبا ، ولكن لا يعرف سوى القليل عما يمتقونه . وقد ظهر كثير من الباحثين الذين حاولوا رد المسيحية الى اديان العالم القديم خاصة الفكر اليوناني ، كذلك فقد حاول بعض الكتاب من أمثال Lord Herbert of cherbury : حاولوا أن يجدوا الحقيقة في كل الاديان ، وذلك على اعتبار أن الاديان كلها متساوية في ذلك . وبالرغم من هذه المحاولات إلا أن الاتجاه العام لم يخط التراث المسيحي السائد : ، وأية مناقشة لمعنى وصدق الاعتقادات الدينية كانت ضد هذه النزعة .

ولعل من الاسباب التي ساعدت على الدراسة العلمية للدين ، التجارة

= - فخر الدين الرازي ، اعتقادات المسلمين والمشركون .

- البغدادي ، الفرق بين الفرق .

انظر أيضا :

Khelifa M., K., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

(12) Lewis, H., D., and Slater, R., *op. cit.*, P. 10.

والترحال بين الشرق والغرب ، وانتشار البعثات المسيحية البشرية فمن خلال هذه المصادر جميعها أمكن الحصول على كثير من المعلومات عن الحياة الدينية لاديان الهند والشرق الأقصى . وبدأت محاولة ترجمة الكتب المقدسة للاديان الاخرى باللغات الاوروبية وأصبحت متوفرة للقارىء الغربى . فقد درس الفلاسفة وغيرهم النبع الجديد المتمثل فى حكمة الشرق باهتمام بالغ واستفدوا بعضهم لنشر تأملاتهم الخاصة . وأعتبر رجال اللاهوت المسيحيين هذه النزعة تمدى جديد وطالبوا بالدفاع عن عقائدهم المتوارثة .

وفى أوائل عام ١٨٧٥ وبظهور كتاب فريدريك ماكس ميللر Fridrich Max Muller الذى يعد أول كتاب فى سلسلة مكونة من خمسين جزءا ضمن الكتب المقدسة للشرق Sacred Books of the East أصبح لدى الغرب فكرة واضحة عن أديان الشرق . ولم تكن محاولة ماكس ميللر مقصورة على تقديم معلومات جديدة عن أديان الشرق ، بل حاول الترويج لمدخل جديد لدراسة الدين فكما هو معروف أن عصر ميللر كان عصر العلم بمفاهيمه المتنوعة للبحث عن الحقيقة ولذا فقد حاول أن يدرس الدين دراسة علمية ، وذلك انطلاقا من أن المدخل الذى يعتمد على الحقائق ويحقق الموضوعية والمساواة لما استخدم فى العلوم الاخرى قد يوصلنا الى نتائج عظيمة . وقد حاول ماكس ميللر تطبيق النموذج المستخدم فى دراسة اللغويات — خاصة فيما يتعلق بتصنيفات اللغة الى مجموعات — على الدين وذلك بهدف التوصل الى تصنيف للاديان يمكننا من عقد المقارنات بينها .

ولقد ميز ماكس ميللر بين مدخلين أساسيين فى دراسة الدين . الاول . يعتمد على الحقائق والبحث العلمى والذى يتعامل مع متى ؟ وأين ؟ ولماذا ؟

للاعتقادات الدينية • والآخر ، فلسفى ألاهوتى يعتمد على أمانة وصدق هذه الاعتقادات • ومن ثم فهناك علمين مستقلين • الاول ، الدراسة المقارنة للدين *Comparative Studies of Religion* أو تاريخ الدين *History of Religion* والآخر ، فلسفة الدين *Philosophy of Religion* وكل منهما^(١٣) مدخله الخاص لدراسة الدين ويختلف الهدف الذى يسعى اليه كل منهما تبعاً لذلك •

وهكذا فإن الدراسة الحديثة للدين^(١٤) قد بدأت خطأ فاصلاً بين المؤرخين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى • هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية *objectivity* التى تعتبر أساسية بالنسبة للعلم • وهذه الموضوعية لا يمكن تحقيقها الا اذا قام الباحث بدراسة موضوع الدراسة بعقل مفتوح ، ولا تعنى الموضوعية أن الباحث يتعامل مع موضوع دراسته بعقل فارغ كلية • فهناك كثير من الباحثين الذين يكونون أفكاراً ودعاوى أولية وتتسم دراساتهم بالتحيز وهذا ما نجده فى الدراسات اللاهوتية • فدراساتهم السابقة التى تمت عن الأديان الأخرى كان هدفها الرئيسى هجوم على أو تنفيد الأديان الأخرى وتدعيم الاعتقاد المسيحى • وبالرغم من اختلاف الفلاسفة عن رجال اللاهوت الا أنهم فى كثير من دراساتهم يخضعون لتأملاتهم وعقائدهم الشخصية مثلهم فى ذلك مثل اللاهوتيين •

(١٣) انظر التطور التاريخى لتاريخ الأديان فى أمريكا مقالة

Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America", in Eliade, M. and Kitagawa, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*, Chicago : The University of Chicago Press, 1959, PP. 1—30.

(14) *Ibid.* PP. 12—13.

وهناك كثير من العلماء من أمثال Goblet d'Alviella من أوائل من شغلوا كرسى تاريخ الاديان وأكدوا على أهمية رفض أى مبدأ وضع مسبقا : لان ذلك سوف يعوق الدراسة الحرة . فاسم علم الدين يعنى رفض هذا النوع من القيد^(١٥) .

وكثيرا ما أثريت أسئلة حول امكانية هذا العلم الجديد ، خاصة فيما يتعلق بامكانية تحقيق هذه الحرية للباحث . ودرجة تقبلها . كذلك فان الافتراض الاساسى فى هذا العلم الجديد هو ايضا ما يسمى بجوهر essence الدين . لقد حاول ميللر أن يبين أن أحد النتائج الهامة لهذا العلم الجديد هو بيان ما هو أساسى فى الدين . ويذهب ميللر الى أنه كلما زاد الاعتقاد فى أن الاديان تشترك فيما بينها فى الاعتقادات الرئيسية التى تجد تكرارا لها بلغات مختلفة بين المؤمنين فى كل الاديان . وقد يساعد البحث المستمر على ابراز الاعتقادات القابلة للمقارنة . ويمكننا أن نضع دائرة حول المظاهر المتشابهة للتجربة الدينية وما هو خارج هذه الدائرة يمكن اعتباره غير أساسى^(١٦) .

ولعل قبول النظرية التطورية فى الدراسة الاجتماعية قد أعطى لدراسة الدين اتجاها جديدا . وطبقا للنظرية التطورية اتجهت الدراسات للبدايات الاولى ولذا فاننا نجد كما كبيرا من الدراسات عن الاديان البدائية فضلا عن تعانق الدراسات الخاصة بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس ، ولهذا أصبح علم الدين يحتوى العديد من العلوم

(15) Hughes, E.. "The Early and the contemporary study of Religion : Editorial Foreward, Sixteenth Anniversary issue Part II A J. S. Vol. LX May 1955" N. 6 PP. i-iv.

(16) *Ibid.*, P. 14.

التي يتميز كل منها باهتمامه ووجهة نظره الخاصة . ويتبنى هذا المدخل رفضت الادعاءات السابقة التي تذهب الى أنه يمكن التوصل الى جوهر الدين عن طريق قليل من الدراسات عن الاعتقادات الرئيسية . وكذا فإن هذا المدخل المتعدد الجوانب قد قضى على فكرة أن دراسة الدين يمكن التوصل اليها من البحث في الكتب المقدسة ، ومقارنة بعض الافكار الفينية . فالبحث عن جوهر الدين ، أخذ اتجاهات جديدة ، فالاكثارات بأهمية الشعائر البدائية قد أدى الى الأخذ في الاعتبار كثيرا من أشكال التعبير المختلفة عن الحياة والفكر الديني . فليست المسألة في مجرد مقارنة الأديان بعضها ببعض من خلال اعطاء اعتبار لبعض الافكار الموجهة في كل تراث ، فالاتجاه الآن هو تقبل وجود فكرة التعدد والتنوع داخل كل من هذه الأديان . فهناك الآن اعتبار كل ما هو خاص وغير عادي . فكل هذا يشير الى أن تعقد الظاهرة الدينية أصبح أمرا واضحا .

وتتطلب الدراسة العلمية للدين أن تقدم الظواهر الدينية في نظام أو أنماط لتضع التراث الخاص بكل دين جنباً الى جنب أو تفصل الأديان بعضها عن بعض . فالأنبياء يوجدون أيضاً في كل دين غير اليهودية والمسيحية ، كما أن شعائر التكريس توجد بأشكال مختلفة لتعبر عن نفس الأغراض ، والآمال والمخاوف الدينية توجد في كل الأديان لتشير الى نفس الأهداف ، كذلك فإن الملائكة بين الدين والمجتمع تثير الكثير من المسائل المتشابهة ولكن في أوضاع مختلفة . ولكن كيف تصف الأنماط هذه المادة العلمية ؟ بطبيعة الحال أن يكون هذا ، بأن يترك الباحث ، في سلبية ، الحقائق تتحدث عن نفسها . فهذه النماذج لا بد وأن يركبها الباحث بنفسه . ولذا فهو يقترح نماذجاً مثالية Ideal Types تنظري لتقييم المادة العلمية . ولا شك أن هذا يتضمن حكماً مسبقاً بطريقة أو بأخرى ، حتى ولو كانت هذه النماذج المقترحة تمثل ما هو ملاحظ بالفعل ويندرج تحتها

كل الامثلة التي قد توجد فيما بعد . فالحكم العلمى هو حكم منطوق عن اطار نظرى خاصة وأن العلم يعنى أكثر من مجرد جمع الحقائق ووصفها . ولكن تلك الاطر أو النماذج هي اطر أو نماذج مسبقة معتمدة على ما في ذهن الباحث عندما يبدأ بحثه .

ان اثاره هذه المسائل هو مناقشة لمشكلة الموضوعية في الدراسة المقارنة للاديان ، ولعل هذه المشاكل قد أثرت بشكل عام عندما تطورت فينومينولوجيا الدين Phenomenology of religion حيث حاولت الكشف عن النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الدينى والوصول منها الى الاشكال المشابهة لجوهر التجربة الدينية . وهذه النماذج ، كما يذهب أصحاب هذه النظرة ، ان هي الا استجابة الابنية التي تلاحظ في التجربة الدينية . ومن هنا جاء اسم الفينومينولوجيا كعلم ، تميز منهجه بادعاء الموضوعية . وحماسا لهذه الرغبة في الموضوعية يستبعد المنهج الفينومينولوجى أية فكرة مسبقة ولكنه يتطلب أيضا « تعطيل » أى حكم أثناء البحث بحيث لا يكون هناك أى تدخل تقييمى من جانب الباحث^(١٧) .

ولكن هذا المتطلب في الدراسة العلمية للدين يستدعى متعلبا آخر ،

(١٧) يرنس Brede Kristenson وهو احد اعلام المنهج الفينومينولوجى من كتابه عن معنى الدين اسم مقارنة الدين ، ليس فقط انه يعنى مقارنة الاديان المختلفة على اعتبار انها وحدات كبيرة توضع جذبا الى جنب التعيين والمقارنة ، ولكن ايضا بسبب أن مقارنة الدين تعنى مقارنة القيمة المحددة لمختلف الاديان مع وصف بعضها باعتبارها من الاديان العليا . وهذه المقارنة مرفوضة من الفينومينولوجى ، فالقيم التي يعتم بها هي التي يلصقها المؤمنون انفسهم بها يعتقدون او يصلون .
انظر .

Kristenson, B., *The Meaning of Religion* Trans. by J.B.G Carman, The Hague, 1960. PP. 1-13.

وهو المشاركة العاطفية empathy أو احساس المشاركة مع معتنقى
الاديان الاخرى . فالقيم التى لها اعتبار هنا هى القيم التى ينسبها
المؤمنون انفسهم لممارساتهم وعقائدهم . ويذهب الفينومينولوجى أبعد
من ذلك بقوله أن بحثه ليس مجرد وصف لما يقال أو يحدث تحت اسم
الدين ، ولكن عمله يتضمن فهما understanding والفهم يعنى التفحص
الوجدانى ، أو المشاركة مع الآخرين . ولو أن هناك فهما أو تعاطف مع
ما يحدث فى أديان العالم الحية ، فهناك شىء ما مطلب وهو الملكة
الخيالية . غالباً بحث نفسه قد يمتزج مع جماعة المؤمنين ويحاول أن يرى
ما قد يرونه ، وقد يرى أكثر مما يرون . وكما يذهب H. Kraemer فان
الفينومينولوجيا ليست منهجاً فى الأساس ولكنها فن^(١٨) ويذهب
G. Van der Leeuw كذلك الى أن الفينومينولوجى مثله مثل الفن
الذى يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هى^(١٩) .

وهكذا فان المدخل العلمى لدراسة الدين ، كما تراه الفينومينولوجيا
هو محاولة مثل محاولة الفنان بما يفتلحه من قدرة خيالية لفهم ما يرى
ومحاولته الذهاب أبعد من الوصف . هذا المدخل بالرغم من ذلك ، يدعى
أنه مدخل يعتمد على الحقائق ويؤكد على الموضوعية الا أن
G. Van der Leeuw يرى أن فينومينولوجيا الدين ما هى الا قنطرة بين
علوم الدين وفلسفة الدين ، وربما يعنى بهذا أن الفينومينولوجى قد قطع
نصف الطريق نحو التفسير . فالفينومينولوجى فى عملية اختيار الابنية
المثلة للاعتقاد والممارسات الدينية يقوم بعملية وضع أشكال للمعلومات
الخام عن الظواهر الدينية — هذه الاشكال المصاغة هى التى قد تبرز

(18) Kraitenson, B. *op. cit.*, P. Xi.

(19) Lowis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, P. 18.

الاهمية الخاصة لهذه الظواهر الدينية . وبهذا يقدم الفينومينولوجي للمهتمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبغي عليهم ملاحظته . كما يؤكد على أهمية التفسير في فهم الدين . ولذا يبرز سؤال مؤداه : هل يمكن أن يكون هناك فهم بدون تفسير ؟ . وعندما تثار هذه المسائل ، تبرز مناقشات جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين . ويبدو التحدي الذي يواجه به كلا من رجال اللاهوت والفلاسفة لما تتميز به أحكامهم من تأثير بالافكار المسبقة والميول الشخصية . فاللاهوتي ، يعتمد في أحكامه على أفكار مسبقة ويدرك الجميع أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن الدين الذي ينتمي اليه . كذلك تثار مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالطرق المختلفة للتعبير عن الاعتقاد . فمثل هذا النوع من الدراسة ، ما هو الا دراسة للإنسان عن طريق انسان آخر . ولابد أنها تتطلب نوعا من المشاركة والقدرة على التحليل ومعرفة الطريقة الانسانية . ولا شك أن تحول الانسان الى ملاحظ يقوم بملاحظة ما يراه الآخرون يتطلب مواقف ومدخل مناسبة لما يرى ويلاحظ . وهذا يساعد الباحث على الكشف عما هو خفي أو ضمنى عند الآخرين .

وتختلف الدراسة العلمية للدين عن المدخل الفلسفي للدين ، حقيقة أن الفلسفة والفلاسفة قد لعبوا دورا هاما في تطور فهم الدين لفترة طويلة ولكن هناك خسلافا بين الدراسة العلمية للدين وبين الاهتمام الفلسفي بالعناصر الفكرية في الاعتقاد . فمعالجة الدين على أنه نسق فلسفي هو الوجه المناقض للاهتمام الحديث بأثر الدين على السلوك سواء على المستوى الفردي أو الجماعي . فالاهتمام الآن ليس بالفكر الديني في حد ذاته ولكن بالطرق التي من خلالها تستطيع الافكار الدينية توجيه سلوك الافراد نحو غايات سواء كانت عملية أو روحية . فالدين ليس فلسفة فحسب . رغم أنه يحتوي نمطا فلسفيا . وبالإضافة الى الاسئلة التي

تثار حول امكانية الفهم دون تقديم تفسير ، تثار أسئلة أخرى عن امكانية وجود تفسير ديني مقبول في غياب الاحكام الفلسفية ؟ كما يمكننا التساؤل عن امكانية قبول تعليق أو ارجاء حكم يتصل بدراسة الدين الهندوسي مثلاً ؟ وهل يمكن للباحث أن يتقبل المسائل الفلسفية في هذا التراث الديني ، وهل يمكنه فهم ما تعنيه هذه المسائل الفلسفية للهندوسى دون أن يكون له اهتمام فلسفى خاص به ، هذا الاهتمام قد يدفعه من وقت لآخر للتصريح بأن بعض المسائل صحيح والبعض الآخر خاطئ ، أو بعضها صادق والآخر متناقض مع نفسه^(٢٠) والحق أننا هنا أقسام علمين منفصلين ، لكل منهما متطلباته الخاصة ولكل منهما أهدافه . فالفيلسوف يتوقع منه أن يصل الى أحكام خاصة بالدين محل دراسته اذ أن جزءاً من اهتمامه أن يميز بين الاحكام السطحية والاحكام الدينية المبررة عن النتائج العقلية . ويختلف الحال بالنسبة للدراسة العلمية للدين ، فالباحث هنا يجب أن يقدم الحقائق كما هي ، سواء كان يتفق أو يختلف معها . وكما ذهب R. L. Slater فإن « تطور الدراسة العلمية للدين يتطلب اعادة نظر في العلاقة بين فلسفة الدين والدراسات المقارنة ، الا أن المدخلين يظلان منفصلان ، لكل منهما المناسبات »^(٢١) .

والحق أن فحص ما يحدث الآن بين الفلاسفة يثير الانتباه وذلك لتأثر الآراء الفلسفية حول الاديان ، فعلى الرغم من أن الفلاسفة قد خطوا خلال هذا القرن ، خطوات واسعة ، الا أنها كانت في اتجاهات مختلفة للغاية . ولقد كانت الإشارة في الماضي الى الفلسفة تعنى الإشارة الى انساق خائصة من الميتافيزيقا . ولهذا السبب يعتبر الفلاسفة

^(٢٠) Lewis, H. P., and Slater, R. L., *op. cit.*, PP. 19-20,
^(٢١) *Ibid.*, P. 21.

كاللاهوتيين في تمسكهم بمبادئ، ربما تكون متعمبة ضد البحث العلمي .
ولقد ظهرت الهيجلية المثالية Hegelian Idealism والوضعية Positivism
والتطورية evolutionary والفينومينولوجية Phenomenology في
محاولة للإبتعاد بقدر الامكان عن الانساق الفلسفية للاروائ . وعلى
الرغم من هذا فقد ظلت الفلسفة منقسمة الى العديد من الآراء والمذاهب
الفرعية . وهذا هو الحال الآن كما يلاحظه كثير من الباحثين (٢٣) .

وهكذا تبدو الفلسفة وكأنها تشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين،
وذلك بتشجيعها «للمبادئ التي صيغت مقدما» doctrines fixed in advance
الأن هذا الخطر قد لا يبدو كذلك ، نظرا لوجود حرية اختيار من بين
العديد من المبادئ ، حيث لا توجد مبادئ مهيمنة يطالب الناس
بقبولها . وإذا كان الامر كذلك بالنسبة للفلسفة ، فالامر على العكس من
ذلك بالنسبة للفكر اللاهوتي خاصة في الدوائر البروتستانتية، ويرجع ذلك

(٢٢) يلاحظ مورا J. F. Mora أن هناك العديد من المذاهب الفلسفية الآن
مثل : المثالية Idealism والشخصانية Personalism ، والواقعية realism ،
والواقعية الجديدة new realism أو الواقعية النقدية Critical realism
والفلسفة الواقعية realistic philosophy ، والخطوية immanentism ، والتطورية
evolutionism ، والاثباتية emergentism ، والبراجماتية pragmatism
والحسية intuitionism وللتعقلية intellectualism والإجرائية operationism
واللاعقلية irrationalism والعقلية rationalism ، والفينومينولوجية
phenomenology ، والوجودية existentialism ، والوضعية المنطقية
logical postivism ، والأميريكية المنطقية logical empiricism والأميريكية
العلمية Scientific empiricism والفلسفة التحليلية analytic philosophy
والحيادية neutralism والماركسية Marxism ، والسكولاستية المنحلة
neo Scholasticism
انظر :

Mora, José, Ferrater, *Philosophy Today*, New York, 1960 P. 65

التي تأثير كارل بيرث Karl Barth وأتباعه . وهنا نجد اقتراحا لدراسة الدين من خلال الاعتراف الصريح بالمبادئ المسيحية . ويميز هذا الاتجاه بين ما يملئه الكتاب المقدس نفسه وبين ما يقول اللاهوتيون عنه . وهذا بلا شك يقرر التدقيق المستمر لاي مبدأ يوضع مسبقا (٢٣) .

وبالنسبة للفلاسفة، فإن أقرب المداخل الفلسفية لمبدأ المقرر مسبقا — والذي يشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين — هو مبدأ التحقيق Verification principle المقدم من الوضعية المنطقية . ويبين هذا المبدأ في صياغته المبكرة أنه يضع نهاية لاي اهتمام بدراسة الدين أو أي اهتمام فلسفي بهذا الموضوع . ذلك لأن أصحاب هذا المذهب يدعون أن هناك اختبارات لما هو مقبول على أن له معنى ، فهو فقط الذي يمكن رؤيته خلال الجواس . وقد أدى هذا إلى رفض كثير من الأحكام الدينية باعتبارها هراء . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن الوضعي المنطقي يبدو وكأنه يزيل أي خطر في سبيل إقامة دراسة للدين متحررة من أي مبادئ مسبقة ، ورفض تلك المبادئ على أساس أنها فارغة من المعنى . فهو هنا يرفض الأحكام الميتافيزيقية ، لا الأحكام الدينية (٢٤) . فالفلسفة كان ينظر إليها عامة على أنها تأمل حول طبيعة الواقع ، ومن ثم هناك مجال للأحكام الميتافيزيقية . ولكن الحال يختلف بالنسبة للوضعي المنطقي الذي يرى وظائف أخرى للفلسفة ، وباستعباده للتأمل الميتافيزيقي يكون الوضعي المنطقي قد اقترب من مجموعة أخرى من الفلاسفة تعرف باسم الفلسفة التحليلية والتي تهتم أصلا ببناء الفكر والتعبير عنه . فالاهتمام في هذه الفلسفة ليس بتكوين فكرة عن العالم ولكن بتحليل ما قد يقوله

(23) Mora, José Ferrater, *op. cit.*, P. 23.

(24) *Ibid.*, P. 24

الناس عن العالم • والكثيرون من أصحاب هذه الفلسفة يميلون الى اعتبار الاحكام الدينية ضمن مقولة الاحكام التى يكتنفها الغموض والتخبط •

وقد انبثق من هذه المدرسة اهتمام باللغة الدينية أدى الى ايجاد نوع من التقارب بين الفلاسفة والباحثين فى علم الاديان مما ساعد على خلق مجال مشترك بين فلسفة الاديان وميسدان الدراسات المقارنة • فهذا الاهتمام باللغة الدينية سوف يحمل الباحث فى الدين على النظر باهتمام متزايد الى ما يحدث فى ميدان الفلسفة وما يقدمه الفلاسفة فى هذا الاتجاه • فدراسة اللغة المبهمة ، على سبيل المثال ، قد تؤدى الى القاء الضوء على الاحكام المتناقضة عن الاعتماد فى الفرقانا Nirvana بالديانة البوذية • والفلسفة التحليلية تحاول أن تساعد الناس على الفكر الواضح أو على أن يقولوا ما يعنون • وليست هذه هى الوظيفة الوحيدة لتلك الفلسفة ، فبعد أن يقول الناس ما يعنون يبقى سؤال عن قيمة ما يقولون ، فالناس ، سواء ظاهرياً أو ضمناً يتساءلون عن معنى وجودهم الانسانى وما هى ظروف الحياة الانسانية وامكانياتها ودلائلها ، ويعبرون عن ذلك فى أنماط مختلفة من الكتابات الروائية أو الشعرية أو العلمية • فالحاجة لا زالت قائمة لوجود فيلسوف يستطيع أن يجمع وجهات النظر هذه على اختلافها فى وجهة نظر واحدة • ولهذا فقد يلجأ الى الدين ، مثله مثل العلم أو التاريخ أو الادب • وعندما يهتم الفيلسوف بالدين ، يمتلك المسائل فان اهتمامه لا ينحصر فى كيف ؟ ومتى ؟ وأين ؟ قبل هذا أو ذاك ولكنه يهتم بماذا قيل ؟ وما هى أهميته ، وقيمته ، حقيقته • وفى هذا المقام ليس هناك مكان لمشكلة تعليق الحكم • بل على العكس ، يصبح تمييز وتقييم واصدار أحكام متفقة مع العقل جزء من بحث الفيلسوف • وبكلمات أخرى ، هناك فلسفة للدين قائمة على أساس تقييم عقلى للاعتقادات والممارسات الدينية (٣٥) •

(2٥) Mora, José, Ferrater, *op. cit.*, PP. 25—26.

وأخيراً يجب الإشارة الى التفرقة بين الفلسفة الحينية religious philosophy وفلسفة الدين philosophy of religion ففي المجال الاول، لا يجد الباحث ما يمكن قوله سوى تردد آراء المصلح أو الترويج والدفاع التقلي عن ما جاء به الانبياء وعلى هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه . أما عن فلسفة الدين فهناك إشارة الى ما يقال بالفعل ، وما يفعل باسم الدين من الآخرين فوهنا نجد اهتماماً بأصل ومحتوى الاحكام الحينية . على أية حال ، فان فلسفة الدين ما زالت في حاجة الى تطوير وتعديل من جانب الفلاسفة الغربيين وذلك للأسباب الآتية : أولاً ، أن الاديان محل الدراسة تعتبر أدياناً حية ، وهناك العديد من الحركات الفكرية والتحديات الجديدة التي تواجه تلك الاديان فضلاً عن الاحتكاكات المستمرة بينها . ثانياً : ما زالت الدراسة الغربية عن أديان الشرق في بداياتها الاولى ، فهناك معرفة جديدة عن هذه الاديان تجعل الكتابات عن الاديان البدائية متغيرة بتجدد هذه المعرفة وما قد تقدمه من مداخل جديدة لدراستها وفهمها . ثالثاً ، أن الاديان البدائية تطلبت مديحاً جديداً حيث أن الدراسات السابقة للاديان كانت منحصرة في النصوص الدينية . وفي الاديان البدائية ، حيث لا نص ، ولا كتاب مقدس يتركز الاهتمام حول ما يقوله الأفراد أو ما يفعلونه في شعائريهم . هذا التطور في دراسة الدين بلا شك يشير الى أنه على الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدراسة العلمية للدين في المنهج وهدف البحث . الا أن كلاهما يعتمد على الآخر ويكمله . فالدين قد يدرس من خلال التاريخ أو الفلسفة أو المداغل الوضعية . الا أن الاهتمام قد يكون بالاحكام الدينية والمحتوى الذي ظهرت فيه ، والخلفية التاريخية لها . كذلك ، قد يكون الاهتمام بأهمية هذه الاحكام ومحاولة الوصول الى الحقيقة⁽²⁶⁾ .

(26) Alora, José Ferrater, *op. cit.*, PP. 28—29.

ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين ومشكلة الموضوعية)

كان من ثقتائج التي أسفرت عن اللقاءات العديدة بين علماء الأديان
أثارة كثير من المسائل التي كانت تعد من قبيل التابوه أو المحرمات أو
المشاكل التي كان لا يمكن الإجابة عليها وبدى واضحاً أن النزعة التوفيقية
التي كانت تسود تلك اللقاءات من مختلف الأديان ، غير كافية لمواجهة
متطلبات الشعور الديني المنبعث من جديد ، والاهتمام بالبحث الفلسفي
فقد واجهت الأديان مشكلة التحرر من السلطة التقليدية بما ذلك السلطة
الدينية . فالكتسبين للحرية حديثاً أطاحوا بأى شكل من أشكال السلطة .
ولهذا أصبحت مشكلة علاقة السلطة بالحرية في الدين من أهم المشاكل
التي تواجه دارس الأديان على المستوى النظري والأخلاقي .

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك مجالاً لتجنب التمضى الذى طرحته
مشكلة التعدد في الولاء الدينى . وعلاقته بمشكلة الحقيقة بالنسبة للأفراد
والجماعات والحكومات . وقد يحاول دارس الأديان أن يحتذى
الموضوعية والحيادية في دراسته للدين ، وبالرغم من الانتقادات التي
توجه الى هذا الاتجاه . إلا أن مثال الموضوعية ideal of objectivity
يجب أن يحتذى في الدراسات المقارنة . ويؤكد هاخ Wach على أن
الموضوعية النسبية أمر ضرورى في تدعيم المعطيات والبيانات والمعاني
التي تهتم بها^(٣٧) .

ولم يكن هناك في الشرق ، حتى وقت قريب من يهتم أو يريد أن
يدرس الدين دراسة علمية Scientifically مثل محاولات العلماء الغربيين
في هذا المجال . وعلى الرغم من انتشار الفكرة العلمية لدراسة الدين في

(27) Wach, J., Op. Cit., P. 9

جميع أرجاء العالم . إلا أن الغرب بدأ يدرك من دراسات كيركجارد Kirkegaard أن الحيادية neutrality في الدين أمرا مستحيلا . حقيقة هناك خطورة ، كما يقول فاخ ، « تصاحب اللجوء الى المواظف والانفعالات تلعب دورا مشروعا في الدين » (٢٨) .

وإذا كانت وظيفه اللاهوت Theology هي بحث وتدعيم العقيدة في المجتمع الديني الذي ينتمي اليها ، فإن الدراسة المقارنة للاديان هي توجيه وتنقية هذا الاتجاه . ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك ؟ أليس من الممكن أنه على الرغم من تبجيل المرء لعقيدته ألا يكره أو يشوه العقائد الأخرى ؟ الحق أن الدراسة المقارنة للاديان ، كما يرى فاخ ، هي التي تجعل من الممكن الوصول الى الصورة الكاملة لما تعنيه التجربة الدينية والاشكال المعبرة عنها ، وما يمكن أن تقدمه هذه التجربة للإنسان (٢٩) .

وقد يتبادر السؤال : ما هي الطريقة المثلى لفهم الاديان الأخرى ؟ وانحق أنه قبل الاجابة على هذا السؤال يجب أن نسأل : هل يمكن للباحث فهم دين مختلف عن الدين الذي يعتنقه ؟ هناك احساس بأن الاجابة قد تكون بالنفي ، ولكن هناك أيضا مؤشرات تشير الى أن الاجابة بالإيجاب قد تكون ممكنة أيضا . فمما لا شك فيه أنه من الممكن معرفة الحقائق بمعنى جمعها وترتيبها وتركيبها من المعلومات المتاحة . وهذا بالنسبة للباحث الوضعي يمثل مجال الدراسة في علم الاديان . ولكن

(28) Wach, J., op. cit., P. 9.

انظر أيضا :

Vogt, E., "Objectivity in Research in the Sociology of Religion," in J. Brothers (ed.) *Readings in the Sociology of Religion*. Oxford : pergamon press, 1967, PP. 115—125.

(29) Wach. J. op. cit., P. 9.

يتساءل فاخ هل هذا يكفي ؟ هل من الضروري أن تكون عضواً من المجتمع الدينى محل الدراسة . حتى يمكنك فهم مبادئه وعاداته الدينية ؟ • ولكن ما معنى أن تكون عضواً ؟ هل يمكن أن نقول أن عالماً ممتازاً ينتمى الى الجماعة (أ) يكون أقل قدرة على فهم دين الجماعة (ب) عن شخص جاهل وبسيط ولكنه ينتمى الى الجماعة (ب) ؟ ^{حين} نرى فاخ أن العضوية الرسمية، لا يمكن أن تكون المعيار لامكانية الفهم • أليس من الممكن أن شخصاً يشارك في إقامة طقس معين في جماعة دينية ومع ذلك يكون غير واع بالمعنى فيما وراءه ما يقول أو يفعل ، كل هذا يشير الى حقيقة هامة هي أن العضوية في مجتمع ما ليست شرطاً لتحقيق الفهم • بل على العكس قد يكون ذلك صحيحاً في حالة العضو الجاهل أو المتشكك أو الملحد •

ومن الملاحظ أن مشكلة العضوية في الأديان القبلية تعد أمراً بسيطاً فهي تنتقل بالمولد رغم وجود بعض المتطلبات كإقامة الواجبات ... وما الى ذلك ، ولكن العضوية في المجتمعات الدينية الخاصة أمر معقد وبالإضافة الى ذلك نجد معايير موضوعية للمعضو متمثلة في الاعتقاد في الخرافات والأساطير والروحانيات ، وقد توضع مستويات ذاتية أخرى • وفي جميع هذه الحالات من الصعوبة بمكان أن نتوصل الى الفهم الكلى ، خاصة وأن المشاركة تحدث وتتظم بطريقة آلية (٣٠) •

(د) مشكلة الفهم التكاملى للدين :

يمكن التمييز بين مرحلتين لعملية الفهم الخاصة بالمظاهر الدينية • أحد هذه المراحل جزئى Partial والآخر تكاملى Integral وشامل Comprehension وإذا فهم الانصاف القول بأننا لن نستطيع القيام بوصف

متكامل للأفكار أو الأفعال الدينية الخاصة بدين معين دون أن نهتم بالأفعال والأفكار الأخرى التي قد تظهر في هذا السياق ، أو أن نهتم بهذا السياق ككل . كذلك هناك قانون آخر للتوصل للفهم الديني هو قانون اللاعكسية *Irreversibility* والذي يقضى بأنه من الممكن للأعلى أن يفهم الأدنى وأنه يمكن للتقدم (الاصيل) أن يدرك ماذا يحدث للحدث وليس مديحا . كل هذا يوصلنا الى مناقشة أهم الشروط الواجب توافرها حتى يمكننا تحقيق فهم تكاملي للظاهرة الدينية ويخلصنا من هذه الشروط على النحو التالي (٣١) :

١ - أن عملية الفهم لها طبيعة فكرية ، بمعنى أنه لا يمكن التوصل الى فهم أى دين وأى ظاهرة دينية دون أن يكون هناك معلومات مكتفية عن هذا الدين أو تلك الظاهرة . والحق أن الأعمال التي تمت خلال المائة عام الماضية قد زادت من عمق ودرجة معرفتنا بالاديان الأخرى .

٢ - كذلك فإن الباحث في الأديان مطالب بمعرفة العديد من اللغات خاصة ما يتعلق منها بالشرق الأدنى وأفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، فلكي تنفذ الى روح أى دين يجب أن نقرأ مقدساته وتعاليمه باللغة الأصلية لهذا الدين .

٣ - وفي محاولة التوصل الى فهم أديان تخطف عن ما يعتنقه الباحث ، هناك مطلب يتعلق بالمشاعر وهو أن الدين يهتم بالشخص ككل ، أفكاره ومشاعره وأرائه .

٤ - لا بد أن يكون هناك هدف واضح وغناء من أجل دراسة الدين .

(31) Wach, J., op. cit., PP. 11-13.

فالدافع من أجل القيام بدراسة الاديان يجب ألا يكون البحث من أجل
البحث ، أو رفض ما يخالف ما يمتنقه الباحث .

• هناك شيء أساسي لفهم الدين وهو الخبرة *experience* ، فمن
لديه خبرة واسعة بالخصائص الانسانية سيكون بلا شك أكثر قدرة على
التوصل لفهم الآخرين بطريقة أشمل ، ذلك لأنه قادر على النفاذ الى
عقول وأفعال ومشاعر وطرق تفكير الآخرين .

هـ (مداخل دراسة الدين :

هناك العديد من المناقشات حول المنهج المستخدم في الدراسات
الدينية ، فهناك اتجاه يصر على أن المنهج المستخدم يجب أن يكون قائما
بذاته *Sui-generis* كلية وليس له أية علاقة بالمناهج المستخدمة في
العلوم الأخرى . والاتجاه الآخر يرى أن المنهج الشرعي الذي يجب أن
يستخدم هو المنهج العلمي *Scientific method* فالاتجاه الثاني يرى أنه طالما
أن الحقيقة واحدة والكون واحد والمعرفة واحدة . لذلك يجب أن يكون
هناك منهج واحد للمعرفة . ويتطلب هذا الاتجاه أن يكون المنهج موحدا
من ناحية ، ومناسبا لموضوع الدراسة من ناحية أخرى . وقد عبّر
الكثيرون من الفلاسفة ورجال اللاهوت عن عدم كفاءة المدخل العلمي
لدراسة الدين . فقد تشكك كثير من العلماء في مقدرة الطرق التجريبية
والكمية والعلمية عند تطبيقها في المجال الروحي . وطبقا لهذا الاتجاه فإنه
يترك للباحث اختيار المنهج المناسب لموضوع دراسته (٣٢) .

والحق أن هناك العديد من الطرق المناسبة لدراسة أي دين من

(32) Wach, J., *op. cit.*, PP. 14—15.

الأديان . ويعد المدخل التاريخي من أوائل هذه الطرق وأهمها في الوقت نفسه . ومن خلال هذا المدخل يحاول الباحث أن يتتبع أصل ونمو الأفكار والأنظمة الدينية خلال فترات ، محددة من التطور التاريخي ، وكذلك تحديد دور القوى التي نازعت الدين خلال هذه الفترات مثل هذا النوع من الدراسة يبدأ من الفترة التاريخية الأولى في تاريخ الإنسان . ولقد قام العديد من الباحثين بأبحاث كثيرة في هذا المجال على جميع حضارات العالم لدرجة أنه يمكن القول بأنه ليس هناك دين الآن لم يتعرض الباحثون لتطوره التاريخي في دراساتهم التي استخدمت المدخل التاريخي بالإضافة الى ذلك نجد أن اهتمام الباحثين لم يكن موجهاً للحاضر في حد ذاته ، بل لمعرفة القوى الداخلية ، وأشكال وأهداف هذا التطور التاريخي .

ولا شك أن المؤرخ في بحثه عن أديان الإنسان يستند أساساً الى البحث الأركيولوجي^(٣٣) archaeological (الحفريات) واللغوي . فمن طريق الدراسة الواعية للآثار والدلائل اللغوية للماضي أمكن جمع المادة اللازمة لإعادة صياغة هذا الماضي . ومنذ القرن التاسع والدراسات الفاحصة بالحفريات والتفسيرات اللغوية ساهمت وتسهم في تقديم نظرية واضحة للفهم في مجال الكلاسيكيات ، ولكنها استخدمت فيما بعد لتشمل الحضارات الشرقية والبداية . وبدون هذه الأبحاث يظل الكثير عن التاريخ الديني للإنسان غير معروف أو مفهوم لنا . وستظل التفسيرات اللغوية والتاريخية عنصراً أساسياً لدراسة الدين عند تناولها من الناحية التاريخية .

(٣٣) انظر :

Finegan, J., *The Archceology of W'orld Religions*, Princeton
Princeton University press, 1952.

ولعل الرغبة في معرفة الجوانب الداخلية للتجربة الدينية وأوقات حدوثها — كل هذا ساعد على ظهور مدخل آخر يهتم بديناميات ومشاعر الفرد والجماعات الدينية ، وهذا ما يطلق عليه التفسير النفسى للدين ، ومنذ بداية القرن العشرين وعلماء علم النفس الدينى Psychology of Religion يحاولون التعمق فى فهم وتحليل اللاشعور وميكانيزماته . وقد اشتملت كتابات , Allport , Horney , Fromm , Menninger , Jung , Freud , وبيونج جرينستد على تطبيقات لنظريات فرويد عن الدين (٣٤) .

وبالإضافة الى دراسة التاريخ وعلم النفس ، فقد ظهر علم الاجتماع الدينى Sociology of religion . محاولا فى البداية تطبيق المناهج العامة فى علم الاجتماع ، كما كانت فى أعمال كومت Comte وسبنسر Spencer وخاصة التفسيرات الاقتصادية لكل من لاسال Lassalle وماركس K. Marx . وبعد ذلك أعتمد على أعمال رواد علم الاجتماع الدينى من أمثال Emile Durkheim , Fustel de Coulanges ، ماكس فيبر Max Weber أرنست ترويلتش E. Troeltsch ، ورنر سمبارت Werner Sombart وماكس شيلر Max Scheler وغيرهم .

(٣٤) انظر :

(A) Allport, G., *The Individual and His Religion*. New York : Macmillan, 1950.

(B) Allport, G., *Psychology, Psychiatry and Religion* Mass: Andover Newton Bulletin, Vol. XLIV (1952)

(C) Grensted, L., W., *Psychology of Religion*. New York : Oxford University Press, 1952.

(D) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. New York : Abingdom, 1945.

(E) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion, *Journal of Religion*, Vol. 40 (1960).

وقد ظهر مع هذا القرن مدخل آخر لدراسة الظواهر الدينية وهو ما يعرف باسم الفينومينولوجيا *Phenomenology* . ولقد أراد مؤسسه أدومند هومرل Edmund Husserl أن يكون هذا المدخل بديلا للتفسيرات السيكولوجية المرفقة لتفسير العمليات العقلية وقام بتطبيقه على الظواهر القانونية والقيمية والدينية والفنية . والحقيقة أن تطور فينومينولوجيا الأديان *Phenomenology of Religion* يرجع إلى ماكس شيلر Max Scheler ورودلف أوتو Rudolf Otto وجين هيرنج Jean Hering وجيردوس Geradus وفان ديرليو Van der Leeuw . وتهدف فينومينولوجيا الأديان إلى التوصل لفهم القصد أو النية *Intention* فيما وراء الأفعال أو الأفكار أو الأنظمة الدينية ، دون ردها للنظريات الفلسفية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية أو السيكولوجية . ولهذا تمعد فينومينولوجيا الأديان البديل للمداخل التاريخية السيكولوجية والسوسيولوجية ، فمن طريق هذا المدخل يمكن التوصل إلى جوهر *essence* الدين . وعلى الرغم من أن فينومينولوجيا الأديان (٣٥) تضم

(٣٥) عن المنهج الفينومينولوجي في الأديان ، انظر :

(A) Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

(B) Daniélou, J., "Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion," in Eliade M., Kitagawa, J. (eds.) *op. cit.*, PP. 67—85.

(C) Neusner, J. (ed.) *Religion in Antiquity : Essay in Memory of E. R. Goodenough*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

(D) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York: The Macmillan Press, LTD, 1973.

(E) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*. Trans. J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols)

كلا من المدخلين الوصفي والمعياري ، إلا أن القواعد المنهجية المتبعة فيها يمكن إدراجها تحت المدخل الوصفي . وعلى أية حال ، نخلص من كل هذا إلى أنه يمكن تصنيف المداخل الخاصة بدراسة الدين إلى مدخلين أساسيين : الأول ، هو المدخل المعياري^(٣٧) ويتمثل في دراسة العقيدة أو الدين كما ينبغي أن يكون الهدف الأساسي من وراء هذا التفسير هو الدفاع أو تبرير أو إضفاء قيم وتحييزات الباحث نفسه على الظواهر محل الدراسة . ويعتبر اللاهوت وفلسفة الأديان والدراسات التاريخية من أهم فروع هذا المدخل .

والمدخل الثاني هو المدخل الوصفي ، وفيه يهتم الباحث فقط بوصف وتفسير الظاهرة الدينية كما هي دون أي تدخل منه ، ودون أن يكون هناك أي هدف إلا الترضي العلمي من الدراسات المقارنة . هذا وتعتبر

(٣٦) بالنسبة للمدخل المعياري المتمثل في دراسات فلسفة الأديان واللاهوت .
انظر :

(A) Burr, E. A., *Types of Religions philosophy*. New York , Harper, 1951.

(B) Hick, J, *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, N. J. : prentice - Hall, Inc. 1968.

(C) Hugel, B. F. V. *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London : Dent 1949.

(D) Mcpherson, T., *The Philosophy of Religion*. London : D. Van Nostrand company CTD, 1965.

١ (الطويل (توفيق) ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة . القاهرة : مكتبة مصر ، ١٩٥٨ .

ب (نجوية (لويس) ، فتولاتي (ج) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحي الصالح ، فريد جبر ، بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٧ .

الدراسات الخاصة بعلم النفس الدينى والانثروبولوجيا^(٣٧) ، وكذلك

(٣٧) بالنسبة لاسهامات الانثروبولوجيا فى دراسة الاديان انظر

(A) Benton, M. (ed.) *Anthropological Approach to the study of Religion* London : Tavistock publications Limited 1968.

(B) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Clarendon Press, 1965.

(C) , *Nuer Religion*. Oxford clarendon press 1956.

(D) Frith, R, "Problem and Assumption in an Anthropological study of Religion," *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 89, 1959.

(E) Geertr, C., *The Religion of Java*. Glencoe, III. : The Free Press, 1958.

(F) Goody, J. "Religion and Ritual. The Definition and Problem," *B. J. of S.* Vol. 12. 1961.

(G) Horton, R., "A Definition of Religion and its uses : *Journal of Royal Anthropolgical Institute*, Vol. 90. 1969.

(H) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*. New York : Vintage Books, 1960.

(I) Lewis, R., *Primitive Religion*. New York : Boni & Lwaight, 1924.

(J) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York : Doubleday, 1940.

(K) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, III. : Free Press, 1945.

(L) Radin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*. New York : Viking, 1957.

(M) Spiro, M., E., "Religion and the Irrational is Symposium on New Approaches to the study of Religion (*Proceedings of the American Ethnological Society*) 1964.

الدراسات الخاصة بتاريخ الأديان ومقارنة الأديان^(٣٨) وعلم الاجتماع
الديني ممثلة لهذا المدخل من الدراسة .

(٣٨) بالنسبة لتاريخ ومقارنة الأديان انظر :

Bianchi, U., *et. al. Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden : E. J. Brill, 1972.

Eliade, M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Religions : Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.

Kitagawa, J. M., *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago : The University of Chicago Press, 1976.

١ (العابد (محسن) ، *مدخل في تاريخ الأديان* : تونس : دار الكتاب
سوسة ، ١٩٧٣ .

ب (دراز (محمد عبد الله) ، *الدين ، بحث معهد دراسة تاريخ الأديان*
بيروت : دار السلام ، ١٩٧٠ .

Kitagawa, J. M., "Theology and the Science of Religion,"
Anglican Theological Review. Vol XXXIX, No. 1 (1957)

Tillich, Pon, *Systematic Theology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1951, (3. Vol.).

Townsend, A., *A Historian's Approach to Religion*. London : Oxford University press, 1957.

Webb, C., *The Historical Element in Religion*. London : Allen and Unwin, 1935.

انظر أيضا :

Bouquet, A., C., *Comparative Religion. A Outline* London : penguin Books, 1967.

شليبي (أحمد) ، *مقارنة الأديان* (٤ أجزاء) للقاهرة : مكتبة النهضة
للمربية ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

٤ - الدين كموضوع للبحث السوسولوجي

(١) سوسولوجية الظاهرة الدينية :

الدين كظاهرة اجتماعية : يدخل في علاقة تفاعلية مع الوحدات الاجتماعية الأخرى المكونة للمجتمع . هذه الحقيقة تمثل حجر الزاوية في علم الاجتماع الديني . وإذا كان هذا هو منطلق علم الاجتماع الديني ، فإن الأمر ليس كذلك في رأي كثير من الناس ، فالبعض قد ينظر إلى الدين على أنه السياق الذي يتحدد فيه الإنسان مع ما هو فوق إنساني^(١) وعلى هذا ، فإن التجربة الدينية شيء خارج عن التجربة العادية . وقد يرى البعض الآخر الدين على أنه مظهر من مظاهر رد الفعل الغريزي للقوى الكونية . وما زال فسريق ثالث يرى الدين على أنه مجموعة من الرسائل الظاهرة من الآله . ومن الملاحظ أن وجهات النظر هذه تنظر أو تتجاهل وربما ترفض الجوانب السوسولوجية للدين . وسواء تكلمنا عن الدين بصفة عامة أو عن دين معين ، أو جماعة دينية خاصة ، فإن الدين كظاهرة ينظر إليه على أنه في تفاعل مع الأنظمة والقوى الاجتماعية في المجتمع^(٢) . والتأكيد على الدين كظاهرة اجتماعية يتضمن العديد من الاعتبارات :

(١) أن الدراسة السوسولوجية للدين تعتمد على الإحكام المسبقة ، بمعنى أن الباحث عندما يتناول الدين لا يتناوله من حيث الصدق أو

(1) Shulzo, L., "Sociology of the Supernatural," *American Catholic Sociological Review*. PP. 204-214.

(2) Dykes, R., R., "Toward The Sociology of Religion," *Sociology and Social Research*. Vol. 38 (March - April 1954) No. 4, PP. 227 — 237.

الكذب ، النفع أو الضرر ، حقيقة قد تفيد هذه المقولات في التفسير
اللاهوتى أو الفلسفى ، ولكن هذه المقولات المعيارية ليست من اختصاص
عالم الاجتماع الدينى فالتأكيد هنا على أن دراسة الحقيقة ، ومنها
الحقيقة الدينية ، يتطلب الحيادية والموضوعية . حقيقة أن عالم الاجتماع ،
لا يمكن أن يتوصل الى الموضوعية والحياد الكامل ، وهناك الكثير من
الدراسات الحديثة في علم الاجتماع تنتقد « أسطورة » ما يسمى بعلم
الاجتماع المتحرر من القيمة . ولكن كل هذا لا يعنى عدم التأكيد على أن
الموضوعية والحياد لا بد وأن يكونا واضحين في البحث السوسولوجى .

ب (أن علم الاجتماع الدينى علم امبرىقى ، بمعنى أنه يتوصل
الى نتائج من الظواهر التى يدرسها ويلاحظها . نحن أجل اثبات أو
رفض أى نظرية ، فان علم الاجتماع مطالب باختبار هذه النظرية من
خلال الملاحظات الامبريقية المناسبة . والبيانات الدينية ، خاصة الجوانب
الروحية ، والتى لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف ، تخرج من
نطاق البحث السوسولوجى .

ج (تهتم الوضعية والامبريقية استخدام المنهج العلمى في دراسة
الدين . والدراسة العلمية للدين تتطلب البحث عن المتغيرات الدينية ،
وهذا لا يمكن التوصل اليه عن طريق الوصف والملاحظة . وقد أثبتت
اعتراضات على هذا المدخل ، وهناك ، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع
الدينى بتبنى الاتجاه الداخلى والخارجى لدراسة الظاهرة الدينية .
فالمعلومات الامبريقية لا تشكل المعلومات الوحيدة الهامة عن الدين . كذلك
لا يعنى وجود مقاييس امبريقية أو وصفية أنها تكشف عن جوهر الدين .
حقيقة أن الدراسة الامبريقية تضع حدودا على دراستنا للدين ، ولكن
هذه الحدود أقل بكثير من الحدود التى تضمها اذا تبيننا الاعتقاد القائل
بأن الدين يهتم بالمسائل الروحية ، وهذا بلا شك يشكل عائقا أمام

الدراسة الامبريقية للدين وعلى كل حال ، غائى من الاتجاهين يفيد في فهم
كلية الظاهرة الدينية⁽³⁾ .

ولعل الحافز للاهتمام السوسيولوجى بالدين راجع الى تقارير
الانثروبولوجيين في بداية ومنتصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا
دراسة المجتمعات البدائية في أفريقيا وآسيا . وقد توصل هؤلاء العلماء
الاجتماعيين الى ملاحظتين أساسيتين هما : أولا ، وجود شكل من أشكال
الدين في كل مكان ، ثانيا ، التنوع المذهل في أشكال السلوك الديني .
بمعنى آخر ، لوحظ الدين على أنه منتشر ومتنوع في كل مكان . ولا تترك
هذه العمومية والتنوع للظواهر الدينية في المجتمعات البدائية المعزولة .
ومع قدوم الاستعمار الاوربي وما ترتب عليه من زيادة في التجارة
والاحتكاك المستمر بمجتمعات أفريقيا وآسيا ، تزايدت البحوث
الانثروجرافية التي قام بها العلماء الاجتماعيين . وقد أدت هذه البحوث
بدورها الى تفهم وتحليل التنوع الواسع في الدين .

وقد أخذ رد فعل المجتمع الغربى نحو هذا التنوع الديني عدة
اتجاهات :

١ — ذهب كثيرون ممن ينتمون الى الكتيبة المسيحية الى أن هذه
الانساب الدينية الاخرى خاطئة وزائفة . والمسيحية هي الدين الوحيد
الصحيح ، وهي دين الله . ولهذا فقد طالبوا بمحاولة تصحيح ما يعتقد
الآخرون وتحويلهم الى المسيحية ، ومحاولة منع انتشار هذه الاديان
الزائفة . ولهذا نجد جهود المبشرين قد اتسعت مع بداية القرن الثامن
عشر وزادت كثافتها في القرن التاسع عشر . وهذه المحاولات والجهود

(3) Johnstone, R.L., *Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. N. J. : Prentice Hall, Inc., 1975, PP. 3 — 6.

لم تخرج عن كونها تكرر لاهداف الحملات الصليبية التي أمتدت حتى نهاية القرن السادس عشر^(٤) .

٢ — وكان هناك رجفيل آخر تجاه هذه الاديان الجديدة مؤداه أن الاديان جميعا يجب أن تفهم على أنها محاولة مغلصة للفصال لحل مشاكل الانسانية المعقدة ، ولهذا فان كل دين يعتبر مفيدا ، مثله مثل الاديان الاخرى ، طالما أن من يعتنقونه راضون . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من هذا التنوع فان جوهر الاديان كله واحد .

٣ — ويمضى رد الفعل الثالث في اتجاه معارض للاتجاه السابق ، فيرى أصحابه أن الادعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تنصف بالعمومية والتناقض ولذا فهي جميعها خاطئة ويجب الاستغناء عنها ان أمكن . ويؤكد هذا الاتجاه أنه بتقدم العلم واختفاء الخرافات ، سوف يتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا عصر ما قبل العلم^(٥) .

٤ — والاتجاه الرابع نحو هذا التنوع والانتشار الدينى ، هو أنه على الرغم من وجود جوانب قيمة في كل هذه الاديان المتنوعة ، إلا أن أيا منها لا يتصف بالكمال . ولهذا فنحن مطالبون بانتقاء عناصر من كل منها للمجتمع والمصر الذى نعيش فيه .

والحق أن لكل من وجهات النظر السابقة بعض المدافعين المعاصرين ، إلا أنه يمكن القول أنه لا يوجد واحد منها يناسب المعالم الاجتماعى . وذلك لأنها جميعا تتطوى على أحكام قيمة بشكل أو بآخر . ولعل اهتمام السوسيولوجي بالدين لم يتخذ الشكل الجدى — باستثناء اسماءات

(4) Johnstone, R., L., *op. cit.*, p. 10.

(5) Johnstone, R., L., *op. cit.*, P. 10.

دوركيم ، زيميل ، وفييسر — حتى وقت حديث • ويفسر دافيد موبرج
David Moberg هذا بالاسباب الآتية :

أ (بعض علماء الاجتماع تأثروا بالجمعيات التاريخية والدينية
والفلسفية واليتافيزيقية، واعتقدوا أن الدين لا يمكن أن يدرس امبريقيا •

ب (تأثر بعض علماء الاجتماع بالعديد من الجماعات الدينية في
معارضة البحث السوسولوجي للدين •

ج (خشى فريق ثالث من علماء الاجتماع والذين كانوا يعملون في
الجامعات الحكومية من فقدان وظائفهم لو أنهم تخطوا الحد الفاصل بين
الكنيسة والدولة •

د (اعتقد آخرون أن الدين يمتزج في طريقه الى الانقراض ولهذا
يفضلون ألا يضيعوا وقتهم في دراسته •

هـ (يذهب البعض ممن يرفضون الدين من واقع تجربتهم الشخصية
الى رفض أى اتصال به حتى ولو كان هذا الاتصال نوعا من البحث
العلمي^(٦) •

والواقع أن أعمال أميل دوركيم وجورج زيميل^(٧) وماكس فييسر لم
تحظ بتطور نظري أو بحثي الا بعد الحرب العالمية الثانية عندما زاد
الولاء والنشاط الديني خاصة في الولايات المتحدة الامريكية • فبدأ علماء

(6) Moberg, D., Q., *The Church as a Social Institution*
Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall 1962. P. 13.

(7) Simmel, G., "A Contribution to the Sociology of Religion," *A-J-S*. Vol. Lx part 11 (May 1955) No. 6., PP. 1—18.
....., *Sociology of Religion*, Trans. by C. Rosenthal. New
York : Philosophical Library, 1959.

الاجتماع ينظرون الى الدين كظاهرة اجتماعية يجب أن تدرس وتفسر .
ومنذ عام ١٩٤٠ بدأت بحوث ودراسات جديدة واستمرت حتى الآن
لمعرفة شكل وظائف الدين على المستوى الفردي والمجتمعي ؛ وأصبحت
ال النظرة الى الدين ليست على أساس صدقه أو زيفه ولكن على أساس أنه
ظاهرة اجتماعية^(٨) .

ب (علم الاجتماع - الدين - علم الاجتماع الدينى :

يعرف علم الاجتماع بأنه دراسة تفاعل الجماعات الانسانية وتأثيرها
على أنظمة المجتمع عامة والسلوك الفردي خاصة . وهكذا فإن علم
الاجتماع له هدفين رئيسين ، الاول : فهم ديناميات حياة الجماعة ، ما هي
الجماعات الاجتماعية ، ما هي وظائفها ، وكيف تتغير وكيف يختلف كل منها
عن الآخر . والثاني : فهم تأثير الجماعات على السلوك الفردي والجماعي
وهناك افتراض أساسى لعلم الاجتماع فى هذا الاعتبار مؤداه أن النشاط
الانسانى يتأثر بالجماعة ، وفى خلال حياة الفرد ، تخضع مكوناته وغرائزه
البيولوجية لتعديلات وتأثيرات وذلك من خلال عمليات التنشئة . هذه
العملية تبدأ فى الأسرة وتنتقل الى العديد من الجمعيات والمؤسسات التى
يشارك فيها أو يحتك بها الفرد مثل المدرسة ، وجماعات العمل ، والنوادي
ووسائل الاتصال . . . الخ .

وفى كلا الاهتمامين بديناميات الجماعة وتأثيرها ، نجد أن الدين يعد
محورا للدراسة والتحليل السوسيولوجى ، فالاديان تنظم اتباعها فى
جماعات تعرف بأسماء مثل الفرق والطوائف والحركات والخلايا . وهكذا .

(8) Johnstone, R., L., *Op. Cit.*, P. 11.

انظر أيضا :

للخشاب (أحمد) ، الاجتماع الدينى : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية
للقاهرة : مكتبة القاهرة للحقيقة ، ١٩٧٠ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

وعالم الاجتماع يهتم بدراسة بناء ووظائف هذه الجماعات لمعرفة كيف تخضع هذه الجماعات الدينية للقوانين الاجتماعية المنظمة لحياة الجماعة عامة . كذلك يهتم عالم الاجتماع بتتبع تأثير هذه الجماعات الدينية ليس فقط على أعضائها ، بل أيضا على الاعضاء الآخرين في المجتمع والجماعات الأخرى . وهذا يعنى أن الجماعات الدينية لها تأثيرات واضحة على سلوك الناس . مثلها في ذلك مثل الجماعات الاجتماعية الأخرى . والاهتمام ليس بالاعتراف بوجود هذا التأثير ، ولكن بمعرفة درجته وطرقه وكيفية قياسه (٩) .

وهناك عدة افتراضات سوسيولوجية تدور حول طبيعة الإنسان أولها: أن الإنسان كائن بيولوجى ، مخلوق له دوافع سوسيولوجية وله حاجات وامكانيات وحدود . التأثيرات الاجتماعية للجماعة موجبة ومحدودة بالعوامل البيولوجية . والدين بطبيعة الحال ، أحد العوامل الرئيسية التي تحاول تعديل أو تهذيب الطبيعة البيولوجية للإنسان . فالجماعات الدينية المختلفة ، على سبيل المثال ، لها مداخل ووجهات نظر نحو الدافع الجنسي عند الإنسان . وطالما أن الناس تمثل لهذه التعليمات سواء المسموحات أو المحرمات ، فإنهم سوف يختلفون في شخصياتهم وقيمهم واتجاهاتهم . باختصار فإن علم الاجتماع ، رغم رفضه للحمية البيولوجية ، إلا أنه يعترف بأن الإنسان لديه امكانيات وحدود وهى معكومة بيولوجيا الى درجة كبيرة .

كذلك هناك افتراض سوسيولوجى آخر حول طبيعة الإنسان ، هو قدرته المتميزة على استعمال الرموز وابتكارها . ونعنى بهذا ، أن الإنسان لديه قدرة على اضافة معانى مميّنة على الأشياء والاصوات والكلمات

(9) Johastone, R., L., *op. cit.*, P. 7.

والأفعال • وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء ولكنها من خلق الإنسان نفسه ، وبخلق الأجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة • وباستخدام اللغة وهي عملية رمزية ، استطاع الإنسان أن يتعامل مع المفاهيم المجردة والمشاعر الانسانية مثل الحب والعدل والمساواة... الخ • والحق أن هذه القدرة على التعبير عن المعاني رمزيا هي أحد العوامل الدينية التي ساعدت على ظهور مختلف الجماعات والثقافات والايديولوجيات خلال التاريخ الانساني • وليس هناك نشاطا انسانيا لا يحتوى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، أفعالا رمزية ، سواء في السلوك التعليمي أو الانتسابي أو الديني • والدين في حقيقته يحتوى على العديد من الرموز ، وهناك كثير من الأنشطة التي لا يمكن أن تفسر الا رمزيا • فالاله والجنة والنار والخلص والشيطان والملائكة • • كلها معاني ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدى من يؤمن بها • ويمكن القول كذلك ، أن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسالات سماوية أو وحى عن طريق رسل معينون ، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الانسانية • واللغة كما قلنا ، ما هي الا رموز (١٠) •

ومن الافتراضات السوسولوجية حول طبيعة الانسان ، أن الانسان يصبح انسانا عندما يعيش في جماعة أو جماعات ، فـ شخصية الرجل تختلف عن شخصيته في مرحلة طفولته وهذا راجع الى التأثيرات الناجمة عن عمليات التنشئة والدين أحد هذه العمليات المتصلة بالتنشئة والتي تؤثر على كل فرد سواء ولد في أسرة متدينة أو نال قسطا من التعليم الديني • فالدين يؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في كل أنظمة المجتمع ، حتى الأنظمة العلمانية فيه •

(10) Johnstone, R., L., *op. cit.*, PP. 6—7.

ويعتقد علماء الاجتماع أن كل فعل انساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني - مثله مثل أى سلوك اجتماعي آخر ، يحاول حل مشكلة ما . فالصلاة والذهاب الى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية وكل الأنشطة الدينية الاخرى تساهم بطريقة معينة نحو حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة . فالتناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم ⁽¹¹⁾ .

ويؤكد علماء الاجتماع على أن الظواهر الاجتماعية ، داخل جماعة معينة أو داخل مجتمع ، تعتبر متداخلة ، أى أن الظواهر الاجتماعية تتفاعل بصفة مستمرة مع بعضها البعض ويتفاعل الدين ، بطريقة دينامية، مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية ، ومن ناحية أخرى ، يتأثر الدين بهذه العمليات والظواهر الاجتماعية فالدين يؤثر ويتأثر ، فهو متغير مستقل وتابع في نفس الوقت . والحق أن هذا التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الاجتماعية هو أحد الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الدينى .

ولاشك أن أهمية الدين في فهم الاسهامات النظرية لعلماء الاجتماع الاوائل شيء معترف به في التراث السوسيولوجي ولقد كان الدين في المرحلة المبكرة من تطور علم الاجتماع يمثل، أن لم يكن الموضوع الرئيسى، أحد الموضوعات الاساسية التى اهتم بها علماء الاجتماع . وتطور فرع جديد من فروع علم الاجتماع ⁽¹²⁾ وهو علم الاجتماع الدينى ليؤكد على

(11) Johnstone, R., L., *op. cit*, PP. 8—9.

(12) *Ibid.*, PP. 8—9.

حقيقة أن دراسة الاعتقادات والانشطة الدينية لا يمكن أن تنفصل عن السياق الفكري حيث يمكن إعطاء تلك الظواهر تفسيراً سوسولوجياً .
وفي السنوات الأخيرة ، خاصة في الستينيات من هذا القرن نجد العديد من الدراسات السوسولوجية التي ألقت الكثير من الضوء على الظواهر الدينية .

والمطلع على المسائل التي تبحث من جانب الدراسات الحديثة في علم الاجتماع الديني يجد أنها تشير إلى حقيقة أن علم الاجتماع الديني ليس تخصصاً مقصوراً على فئة معينة ، تعمل على هامش الاهتمامات العلمية . فالدراسة التي يقوم بها علم الاجتماع الديني تعنى العمل مع معظم مجالات الاهتمامات الحديثة لتحليل المجتمع والثقافة^(١٢) . فبدون الاعتبارات الواعية للجماعات والسلوك الديني فإن الباحث يترك ثغرات خطيرة وقصور في دراسته عن بعض الاهتمامات الدينية مثل التمايز الاجتماعي والتغير الاجتماعي والعلاقات بين الجماعات المتداخلة وعلم الاجتماع السياسي . والبيروقراطية ، والدراسة الخاصة بالمجتمع المحلي ، والاتفاق والاختلاف الجمعي ، وعلم اجتماع الصراع ، والعمليات التنموية في المجتمعات الحديثة . وسوف نحاول أن نميز بين الطرق التي يمكننا أن نبين بها شمول علم الاجتماع الديني للعديد من فروع علم الاجتماع المعاصر .

والدين عند معظم الناس عقيدة Faith ، قد تتواتر أو تهمل ،

(١٢) يقول على سامي للنشر في مكانة الاجتماع الديني في علم الاجتماع : (لا يمكن أن نقول أن علم الاجتماع الديني يحتوي علم الاجتماع كله احتواء تاماً . ولكنه مع ذلك يكون أهم أجزائه ، لأنه مصدر الحياة الاجتماعية كلها) .
انظر : النشر (على سامي) نشأة الدين ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

ولكن الدين عند قليل من الناس ظاهرة يمكن أن تدرس تاريخيا أو فلسفيا أو نفسيا أو اجتماعيا وعندما تطورت الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، أخذ الدين في الاعتبار على أنه أحد الجوانب الهامة في المجتمع والثقافة . والحق أن نظرة سريعة للمجتمعات الانسانية تكشف عن عالمية الدين كظاهرة ، رغم التنوع الواسع في أشكال التعبير عنها . وتظهر عالمية الدين بوضوح عندما يكون هناك احتكاك ثقافي مكثف ، وعندما يخلق التنقل والتغير الاجتماعي أوضاعا للتنوع الديني داخل المجتمعات . وتصبح الاستجابة لهذا أمرا ضروريا . ويميز ينجر Yinger بين عدة أنواع من أهم الاستجابات الشائعة الخاصة بالاحتكاك الداخلي بين الأديان⁽¹⁴⁾ . وقد تأخذ الاستجابات الاشكال الآتية :

١ - أن أديان الآخرين خاطئة ، ويجب أن أعارضهم ، وأحاول أن أجعلهم يمتثلون ديني .

٢ - بالرغم من اختلاف الأديان : إلا أنها جميعا يمكن أن تفهم على أنها جهود للنضال ضد المشاكل الانسانية المعقدة . فالأديان تتساوى جميعا في أنها نائمة .

٣ - طالما أن الادعاءات المختلفة لصدق الأديان المطلق متعارضة مع نفسها ، فالأديان جميعا خاطئة ومن ثم فهي كاذبة .

٤ - الأديان مثل الكثير من الأشياء ، فهي تتغير وتتطور . ولكن بالنسبة للقيم والتأثيرات التي تصدتها فإنها تختلف فيما بينها . ولهذا فالحاجة ما زالت قائمة للتمييز بين الاختيارات العاطفية وغير الرسمية بين الأديان .

(14) Yinger, J., M., *op. cit.*, PP. 11-13.

والحق أن عالم الاجتماع ، اتفاقا مع دوره المنهني ، لا يتبنى أيا من هذه الافتراضات السابقة ، رغم كونه متفق شخصيا مع أحدهما . فقد يهتم عالم الاجتماع بعالمية وتنوع الدين ، وهذا يجعله يثير نوعا آخر من الأسئلة مثل : ما هي الوظائف التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد ؟ أى الى أى درجة يعمل الدين للحفاظ على استمرارية الأفراد والمجتمع في تعامل مستمر ؟ . كذلك قد يتساءل عالم الاجتماع عن امكانية الاختلال الوظيفي للدين ؟ وكيف يمكن الأخذ في الاعتبار التنوع العريض بالنسبة للاعتقاد الديني والممارسات الدينية بين الجماعات داخل المجتمعات ، كذلك كيف تكون علاقة الدين بالاعتقادات العلمانية والجماعات المتصلة بها ، وانعكاس ذلك على أنشطة مثل الاقتصاد والسياسة والطبقة والاسرة .

جـ : الأسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية

للدين :

تعتبر دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتمام علماء الاجتماع منذ وقت مبكر ، وقد جعل كثيرون من علماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين من التحليل السوسيولوجي للدين محورا لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية ، وكان هذا الاتجاه سائدا في أعمال العلماء في الفترة المسماة بالفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع والتي امتدت من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ ، وفيها أنجز دور كيم وفيبير دراستهما الشاملة عن الدين . ويرجع رولاند روبرتسون^(١٥) أسباب الاهتمام بدراسة الدين للأسباب التالية :

(15) Robertson, S., *The Sociological Interpretation of Religion*. New York : Schcken, 1972 PP. 7—12.

١ - هناك نظرة اجتماعية فلسفية للدين على أنه المنبع الاساسى لكل العمليات في المجتمع الانساني ، هذه النظرة كان لها اسباب في النسق الثقافي في المجتمعات الاوربية في ذلك الوقت . ولهذا نجد تغييراً يُستخدم دراسته للدين كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب . ومن ناحية أخرى نجد دور كيم يعطى اهتماماً لدور الدين كعامل اساسى في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى يوفى نفس الوقت نجد دور كيم يؤكد أن الدين نفسه ما هو الا تعبيرا عن اعتماد وامتناع الانسان للحياة الاجتماعية المحيطة به . والحق أن الدراسات السوسولوجية للظواهر الدينية يمكن ارجاعها الى واحد من هذين المدخلين المختلفين لغير ودور كيم .

٢ - لقد نمت كتابات علماء الاجتماع الكلاسيكين في الفترة التى كان فيها الدين ما زال موضوعا ذا أهمية في المجتمعات التى كانوا أعضاء فيها أو في تلك المجتمعات المتشابهة ثقافيا واجتماعيا مع مجتمعاتهم .

٣ - وساعد التصنيع والتخضر في العالم الغربى على الاهتمام بعراصة الدين ، فلقد غير التصنيع وما لحقه من ظهور المدن الحضرية الكثير من شكل ووظائف الحياة الاجتماعية مثل الاقتصاد والسياسة والاسرة فأصبحت هذه الانظمة مختلفة نسبيا عن بعضها البعض . كذلك أصبحت العلاقة بين تلك النظم مشوشة ، بمعنى آخر أصبحت العلاقة بين الدين وتلك النظم موضع تساؤل .

٤ - شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر اهتماماً متزايدا للحصول على معلومات عن خصائص المجتمعات غير لاوربية ، المسماة بالمجتمعات البدائية . وقد انعكس وظهر هذا في كتابات الانثروبولوجيين

الاولائل ، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والاجتماعية الخاصة بالاديان البدائية والبوذية والهندوسية والاسلام .

• — كل هذا بطبيعة الحال، ارتبط بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية والداخلية بالمجتمعات الاوربية في تلك الفترة . ولا يعنى ظهور هذه الاتجاهات أنها من صنع القرن التاسع عشر واولائل القرن العشرين . والحقيقة أنه يمكن رد هذه الاتجاهات الى فجر التاريخ ولكن التركيز هنا على ظهور الفلسفة العقلانية وظهور الثورة الفرنسية وحركة الاصلاح المبروتستانى والاصلاح المضاد من الكاثوليكية . كل هذا ، بلا شك ، جعل من الدين مهورا للتفكير والتساؤل عن دوره في المجتمع الحديث .

٦ — تميزت المجتمعات الغربية منذ نهاية فترة العصور الوسطى باختلافات اجتماعية واسعة النطاق : فالانشطة الاقتصادية انفصلت نسبيا عن السياسة ، والسياسة عن الدين . والاقتصاد والتعليم عن الاسرة ، ... وهكذا . ولعل أهم ما يميز الفترة الكلاسيكية في علم الاجتماع هو انفصال التعليم عن الدين : كذلك ظهور طبقات متميزة منفصلة تماما عن السلطة الدينية ، ولا شك أن هذا أدى الى ظهور أنماط جديدة لعلاقات السلطة والقوة والمكانة . وقد ساعدت هذه العمليات المستمرة على التمايز الاجتماعى بظهور مشاكل جديدة متعلقة بالمحافظة على النظام في العلاقات الاجتماعية وفي تكامل الانشطة المنفصلة في الجماعات الاجتماعية . ولعله بسبب هذه التراكمات والتطورات أصبحت الافتراضات الثقافية والتقليدية عن أهمية الدين غير مناسبة . وبالنسبة للصفوات الاجتماعية المتعددة فالاعتقاد السائد هو أن ما يحتاج اليه المجتمع الغربى ليس تغيرا في الجوهر ولكن بعض التعديلات في المبادئ، الدينية واعادة تنظيم النظم الدينية ، وهكذا ظل الارتباط بدعوى الدين

قائما حتى بين الذين ابتعدوا عن التوجيهات الدينية • فقد نظر إلى الدين على أنه « وسيلة » لحل الكثير من المشاكل السياسية والاضطرابات في المجال الصناعي • كل هذا أعطى اهتماما بالغا بين أعضاء المصنفات الاجتماعية المتنوعة ، خاصة السياسية والتعليمية ، بتحليل الدين والتدين ومطالبة العلماء الاجتماعيين بإعطاء تفسيرات عن وضع الدين في المجتمع الحديث •

٧ - وقد ظهر في فرنسا اتجاه سوسيوجرافيا Sociographic تحت تأثير جابرييل لابراس Gabriel le Bras الذي حاول أن يقيم خريطة يحدد فيها الارتباط الديني على أساس الاقليم الجغرافي^(١٦) • وقد تطور هذا الاتجاه باستخدام المناهج المنظمة لجمع البيانات : وحاول ايجاد علاقات محدودة بين التدين ومتغيرات أخرى مثل الاختلافات الحضرية الريفية ، والمكانة المهنية • وهكذا • وحاول هذا الاتجاه أن ينشغل بمسائل أكثر تعقيدا والوصول إلى تفسيرات تحليلية ، ولكن هذا أعاق اهتمامه بالنواحي العملية من ناحية وعلاقته باللاهوت الكهنوتي من ناحية أخرى •

٨ - وظهر في أمريكا اتجاه مماثل خلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن حاول البحث في أنماط التدين في المجتمع الصناعي والتحدى الذي تواجهه الكنائس في الحياة الحضرية • والحق أن علم الاجتماع في الولايات المتحدة قد نبع من القلب الحيني البروتستانتي ، بمعنى آخر ،

(١٦) انظر :

Derroche, H., "Areas and Methods of a sociology of Religion, The Work of G. Le Bras," *Journal of Religion*. Vol.XXXV (1955) PP. 34 - 47.

أن علم الاجتماع الأمريكى فى بدايه هذا القرن كان مهتما بمشاكل
 الارغاهية الاجتماعية من خلال المنظور البروتستانتى للتجديد الاجتماعى .
 وقد تطور هذا الاتجاه فى الثلاثينيات تحت تأثير التخصص المتزايد فى
 العلم من ناحية ، وتحت تأثير علماء الاجتماع المهاجرين من أوروبا والذين
 حملوا معهم اهتماما بمشاكل فكرية أكثر اتساعا ومتعلقة بالتفسير
 والتحليل من ناحية أخرى . ولكن بسبب الطبيعة المبكرة المتميزة لعلم
 الاجتماع الأمريكى وبسبب الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع
 الأمريكى نفسه : ظلت دراسة الدين هامة أن لم تكن القوام الحيوى
 لعلم الاجتماع . والحق أن الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع
 الأمريكى فى هذا الصدد تشمل وجود المزيج من الموجهات الدينية .
 والطريقة التى تفتلظ بها هذه الموجهات الدينية لتشكل نمطا يمثل أحد
 العوامل التى تساعد المجتمع الأمريكى على القيام بوظائفه .

٩ - والحق أن التطور السريع لعلم الاجتماع يرجع فى المحل الاول
 لعلماء الاجتماع فى أمريكا ، وهذا يعنى أن الكثير من اتجاهات علم
 الاجتماع الدينى قد بدأت وزعمت من أولئك العلماء . وقد تميز علم
 الاجتماع الأمريكى فى الحقتين الماضيتين بدراسات ذات طبيعة لا هوتية
 لعلماء الاجتماع الكاثوليك . فلقد حاول هؤلاء العلماء أن يقيموا علم
 اجتماع ذو نزعة دينية مثل تلك المحاولات التى نمت فى فرنسا . والواقع
 أن الفروق بين علم الاجتماع العيىنى وعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية
 غير واضحة فى الدراسات الموسيولوجية للدين فى أمريكا . فالتطور
 الحديث يشير الى أن دراسة الدين جذبت العديد من علماء الاجتماع
 المتخصصين والذين قدموا دراساتهم وخدماتهم للهيئات الدينية ، كما نجد
 العديد من المفكرين يستخدمون النماذج الموسيولوجية فى التحليل .
 ولهذا نجد أن علماء الاجتماع الكاثوليكين فى أمريكا كنتاجة للمتخصص

الحقيقى فى علم الاجتماع والطبيعة التعددية لنسقى الاعتقاد كانوا أكثر ميلا لمعالجة المشاكل السوسولوجية ذات الطبيعة العامة • وعلى أية حال فإن العشرين سنة الماضية قد شهدت انفتاحها على العديد من جوانب الدين والتدين • وبطبيعة الحال لا زالت هناك مشاكل كثيرة لم تحل بعد والتي تتعلق بقيمة الافتراضات الخاصة بالبحث فى الدين من جوانبه الاجتماعية^(١٧) •

(١٧) يرى أودى O'dea ان علم الاجتماع الدينى لم يحقق نجاحا الا فى الابحاث ذات الطابع الكمى ، وترك الحديد من الموضوعات التى كان لابد ان يتناولها • ويقترح أودى تبني محلا ذو طبيعة متعددة فى دراسة علم الاجتماع الدينى •
انظر :

O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered,"
Sociology and Social Research. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3. PP.
145-152.

٥ - إمكانية وجود علم اجتماع ديني :

١ () اهتمام عالم الاجتماع بالدين :

لعله بسبب تنوع وثراء مادة البحث في مجال الدين فإنه من الصعوبة بمكان أن يقوم الباحث ببحث سوسيولوجي متميز عن الدين . فالاهتمام بالدين لدى كثير من الباحثين، هو اهتمام بالنواحي الفردية أو الشفعية وقد مال البعض الآخر من الباحثين الى التركيز على الجوانب الفكرية والانتقالية للاخلاق والاعتقاد . وعلى حد ما ذهب اليه وليم جيمس W. James فانهم مهتمون بالتساعر والافعال وخبراتهم في علاقتهم بالمقدس^(١) . الا أن جيمس ومن تبعه أغفل في تعريفه للدين للجوانب العامة والاجتماعية والنظامية ، والتي بلا شك هي الاهتمام الاول لعالم الاجتماع^(٢) .

وللحق أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ليس مثل اهتمام الفيلسوف، واللاهوتي (المتكلم) أو عالم النفس الفردي . فاهتمام عالم الاجتماع بالدين يتركز على الوظيفة العامة للدين في المجتمعات الانسانية . فهو يهتم بالدين على أنه جانب من جوانب سلوكه وأنشطة للجماعة ، والدور الذي لعبه الدين ، وما زال يلعبه في تعزيز أو إعاقة استمرار الجماعات الانسانية . على أية حال ، فكلما كان السلوك الديني محل الدراسة ، أقل

(1) James, W., *The Varieties of Religious Experience*. New York : Modern Library, 1937. PP. 31-34.

(2) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*. New York : Random House, 1971. P. 3.

فردية وأكثر عمومية ، وكلمتا قلت ندرته وكثر تكراره ، كلمتا كان ذلك السلوك مفيدا لمجال البحث في علم الاجتماع الدينى .

بالإضافة الى ذلك ، لمعالم الاجتماع مطالب بالالتزام بالموضوعية objectivity في دراسته للدين . والحق أن هذا يمثل مشكلة للمباحث في هذا الميدان ، لدرجة أن بعض الباحثين يؤكدون أنه من الصعب تجنب هذه المشكلة « ويؤكد الكثير من الباحثين ، سواء في علم الاجتماع أو في الأديان ، أن الدراسة العلمية للدين ، إذا افترضنا إمكانية التوصل لذلك ، أمر غير مرغوب فيه . فالدين لدى كثير من الناس هو احساس قلبى ، أو أرتبط بمشاعرهم ، وأرتبطت مشاعرهم بطقوسه التى أصبحت مقدمة من خلال مشاركتهم فيها . ولهذا فمن الصعب عليهم أن يتصوروا القيام بدراسة موضوعية للأديان التى يعتقدونها .

فعلى الرغم من إمكانية القيام بمثل هذا النوع من الدراسة الموضوعية على أية حال ، الا أن المشكلة الحقيقية تكمن في مدى وجود الرغبة لدى الباحث ، وقد يرجع ذلك الى أن الدين قائم على الاعتقاد أو الايمان ولذلك يخشى أن الدراسة الموضوعية للدين ربما قد تضعف الايمان وتحلل وتقلص الولاء الدينى religions allegiance . والباحث في الدين مطالب بتقصى الحقيقة ، لذلك يجب أن يتحكم في مشاعره ويجنبها عن موضوع بحثه . وعلى الرغم من كل ذلك فمن المستحيل بمكان اثبات أن تحليل الدين بواسطة العلم يعتبر مفيدا بوجه عام ، ولكن يمكن القول بأنه على المدى البعيد ، سوف تحقق نتائج استخدام للدراسة العلمية للدين كثيرا من الفوائد فاستمرار الجهل والتحيز قد يكون له على المدى البعيد أضرار بالغة بالاحتمالية .

ومن ناحية أخرى فقد كلن الاعتقاد الذى ساد لفترة طويلة هو « أن

أى شيء هام عن الدين يمكن أن يعرف بالدراسة الموضوعية » ولكن الدراسات الحديثة عدلت عن هذا الاعتقاد . فيذهب ينجر J.M. Yinger على سبيل المثال ، الى أنه بالنسبة للعالم الاجتماعى ، لم يعد هناك تأكيد على أن كل شيء هام عن الدين يمكن أن يكون فى متناول الملاحظ الموضوعى «⁽³⁾ . ويرى ينجر أن الدراسة العلمية للدين سوف تكسب الكثير بتبنى هذا المفهوم المتواضع . ولا يعنى هذا أن الباحث قد يحجم عن فحص كامل لبعثه . ويؤكد ينجر على أن الباحث قد يكسب الكثير فى نظرتة الى الدين من الداخل inside أكثر من نظرتة من الخارج outside . وبالأرغم من أن ينجر لم يبين لنا كيف يمكن أن يتم ذلك ، الا أنه على أى حال ، أكد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرء الذى يقوم ببعض أشكال الممارسات الدينية يمكن أن يقول شيئاً له قيمة أو معنى عن الدين لجسرد قيامه بتلك الممارسات . وهنا يفرق ينجر بين المدخل السوسولوجى والمنهج اللاهوتى ، غالباً ، حتى ذلك الذى لا ينتمى الى أى دين . قد يستطيع أن يقوم بدراسة علمية عن أديان أخرى مخالفة لما يمتقده . ان كان له اعتقاد . غالباً ، مطالب بعدم التعمب لاي ملاحظة ، فكل مدخل قد يمدده بمعلومات قيمة تساعد على تطوير نظريته عن الدين⁽⁴⁾ . وباختصار ، هناك اتجاه سائد بين علماء الاجتماع يؤكد على أن . من المخالفة الاعتقاد فى أن الافتراضات السوسولوجية للدين مهما كانت درجة موضوعيتها قد احتوت المعنى الكلى للدين . ومن حسن الحظ أن علماء الاجتماع اليوم أكثر تواضعاً فى ادعاءاتهم وهذا الاعتدال يساعد على الدراسة الاجتماعية - العلمية للدين .

(3) Yinger, J. M., *The Scientific Study of Religion*
London : The Macmillan company, 1970. P. 2.

(4) Yinger, J., M., op. cit.,

كل هذا يؤدي الى حقيقة ثابتة هى أن هناك أشياء غير مرئية "Things Unseen" في الدين لها أهميتها في الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية عليها . وهذا لا يسمى بهال الى طبيعة الحقائق والاساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية ، ولكن يبين لمقا أن حقائق العلم الطبيعي ليست وحدها الحقائق التي يعيش بها الانسان . حتى العلم نفسه يمكن النظر اليه ، ليس على أنه مجموعة طرق أو اجراءات معينة أو وسيلة لتحقيق بعض الغايات ، ولكنه في الحقيقة « ايمان » - ايمان بالقوة المطلقة للعقل الانساني على الفهم والتحكم في الكون (٥) .

والباحث في علم الاجتماع الدينى عليه أن يحدد الجولب التي يهتم بها في دراسته للظاهرة الدينية أو النظام الدينى . ولا يفهم من هذا أن على عالم الاجتماع أن يضيق من مدخله ولا يهتم بمساهمات العلوم الأخرى مثل علم النفس ، والانثروبولوجيا واللاهوت . وعلى الرغم من أن اهتمام عالم الاجتماع ، يختلف عن اهتمام عالم النفس فيما يتعلق بالظاهرة الدينية إلا أن تفهم عالم الاجتماع للدين كظاهرة عامة ، الدافعية الدينية خاصة قد يتأثر بلا شك بمساهمات علماء النفس من أمثال وليم جيمس W. James ، جوردون البورت Gordon W. Allport وسيجموند فرويد S. Freud . كذلك فإن أعمال بعض علماء الانثروبولوجيا من أمثال مالينوفسكى B. Malinowski وراى كليف براون A. R. Radcliff-Brown قد ساعدت علماء الاجتماع في فهم الكثير من الظواهر الدينية خاصة في المجتمعات البدائية . حتى اللاهوت - بعض النظر عما كان يعتبر علما أم لا - قد يساعد عالم الاجتماع في

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 5.

مهمته • حقيقة أن عالم الاجتماع ليس مطالبا باعطاء أى حكم معيارى على الحقيقة أو الظاهرة محل الدراسة ، أو على صدق أو كذب أى نسق دينى معين ، الا أنه مطالب ، على أية حال ، بمعرفة تأثير أنساق الاعتقاد على السلوك الاجتماعى • فدراسة الانساق الاعتقادية أو اللاهوتية تمد عالم الاجتماع ببيانات هامة لا يمكن تجنبها • ولا شك أن رجال اللاهوت من أمثال بول تليك paul Tillich ورهينولد Rhoinhold ونيبور Niebur ومارتن بوبر Martin Buber قد أثروا فى الفكر السوسيولوجى خاصة فى بيان الدور الاجتماعى للدين • وكما تشير اليزابيث نتيجهم فإن اغفال هذه التأثيرات المتبادلة من العلوم الاخرى قد تكون نتيجته علم اجتماع دينى « عاجز » (٦) •

ب (المدخل السوسيولوجى لدراسة الدين :

ان الافتراض الاساسى الذى يبدأ منه عالم الاجتماع فى تحليله للدين فى حقيقته بسيط للغاية مؤداه أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع • فالدين جزء من نسق يتأثر ويؤثر فى العمليات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع ، وفى أنماط الأسرة والتكنولوجيا وفى طبيعة المجتمعات المحلية • فلو تغير أحد أجزاء النظام فإن كل الأجزاء الاخرى قد تتأثر بطريقة أو بأخرى • فلو أنتقل الناس من القرى الزراعية الى المناطق الحضرية فإن حياتهم الدينية سوف تتأثر بطريقة حيوية ، وإذا مر المجتمع بتطور فى التعليم والتنقل الاجتماعى والعلم ، فإن الأديان فى مثل هذا الموقف سوف تمر بتغيرات هامة ، ليس فى أشكالها الظاهرة ولكن فى طرقها الاساسية • ولو أن دينا جديدا قد بدأ ينشر بقوة فى مجتمع ما فإن بناءه الاجتماعى برمته سوف يشمر بوطأة هذا التغير ، وفى الوقت نفسه نجد أن هذا البناء سوف يعدل من الدين الجديد الذى يستوعبه (٧) •

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 6.

(7) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, P. 18.

وكما سوف نشير فيما بعد ، فإن عالم الاجتماع يقبض مفهوم آخر يسمى الوظيفة-Functionalism ، ويعنى هذا المفهوم أن الاجزاء الدينية للبناء الاجتماعى يمكن أن تفهم على أنها جهود للقيام بوظائف معينة حيوية بالنسبة للمجتمع . وبناءا على هذه الفطرة ، فإن المجتمعات ليست منفصلة على نفسها أو غير قابلة للتغير . فالمحركات الثورية ، على سبيل المثال ، قد تهاجم البناء النظامى فى المجتمع ، خاصة أنظمة الحكم والأسرة والدين . وقد تنتج وتكتسب هذه الحركات الثورية القوة والسلطة فى المجتمع وذلك بسبب الاغتراب والتوتر المنتشر بين أعضاء المجتمع . وغالبا ما يكشف القادة أن كثيرا من الوظائف الضرورية للحياة فى المجتمع قد تستمر باعادة اقامة الانظمة التى هوجمت أو بخلق بعض نظائرها .

هذا المفهوم التوظيفى عندما يطبق على الدين يعنى أن كل مجتمع له دين حتى ولو اعتبر مجتمع لا دينى anti-region . وبكلمات أخرى ان فى كل مجتمع نوع من أنماط الاعتقاد والفعل الدينى ، التى بواسطتها يستطيع المجتمع والفرد القيام بوظائف حيوية معينة . وربما لا يكون الدين على ما يرام من وجهة نظر الباحث أو أى انسان آخر ، وذلك لانه لا يؤدى وظائفه بطريقة مرضية . ويذهب ينجير الى أن تصور مجتمع بدون وجود نسق تكاملى للقيم هو فى حد ذاته تناقض لفظى ، حيث أن طبيعة المجتمع الانسانى تقتضى وجود مثل هذا النسق (8) .

والحق أن دراسة الدين تمثل مكانة غير ثابتة بين فروع علم الاجتماع الأخرى ، وترى سوزان بود Susan Budd أن دراسة الدين تتميز

(8) Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion* (op. cit., P. 19).

بأنها « ميدان السلوك ما يزال يبحث عن نظرية ومنهج ناجح »^(٩) . وقد تركز العديد من الدراسات النظرية في مطلع هذا القرن على دراسة الدين في المجتمعات البسيطة والبدائية ، إلا أن هذا الاتجاه قد بدأ يتغير الآن . وبالرغم من الدراسات الهامة في هذا الميدان إلا أنه ليس هناك أحكام نظرية مقبولة يمكن أن تعد بمثابة أساس لمعلومات جديدة وتحليل متميز . ولعل أحياء الاهتمام بالدين راجع إلى الاعتقاد للعام بأن هناك شيئاً حاسماً وهاماً في دراسة المجتمع بوجه عام وأن فشل راجع إلى تجنب التمييز الذي منع تقدم علم للاجتماع عامة^(١٠) .

ويرجع الاهتمام بالدين إلى القلق المتزايد في المجتمع الصناعي والذي بلغ حداً كبيراً وذلك بشأن ارتفاع معدل اضطراب أنماط المنوك وما إذا كان ذلك يتضمن بطريقة أو بأخرى بتدهور مكانة وقوة الفكر الديني والأنظمة الدينية . وقد يرجع الاهتمام أيضاً إلى محاولة توسيع مجال علم الاجتماع وذلك بدراسة موضوعات أهملت منذ فترة طويلة مثل المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية . ولعل سبب إهمال دراسة الدين حتى وقت حديث يرجع في أساسه إلى أن المنظرين للدين في القرن التاسع عشر كانوا يعتقدون وجهات نظر ليبرالية عن الدين . بمعنى أنهم كانوا ينظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه خطأ فكري ، وأن تقدم العلم

(9) Budd, S., *Sociologists and Religion*, London : Collier Macmillan Publishers, 1973. P. 1.

(١٠) انظر :

Yinger, J., M., "The Present Status of the Sociology of Religion", in R. D. Krudten, *The Sociology of Religion : An Anthology*. New York : Appleton — Century — Crafts, 1967, PP. 26-38.

والعقلانية سوف يؤدي الى لصعافه واخفاقه لدى افراد المجتمع ككل .
فالدين يهتم به من الناحية التاريخية ولكنه لا يناسب المجتمع الحديث .
وظلت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الديني تأخذ الشكل النظري
في كثير من الاحوال ، ودرس علم الاجتماع الديني من جانب علماء
يعتقدون ان الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقي وغير عقلاني في المجتمعات
الحديثة .

وحديثا فإن كثيرا من الباحثين ، رغم تأثرهم بالابتعاد عن الاعتقادات
الميتافيزيقية الا أنهم تبنوا وجهة للنظر القائلة أن الدين يمكن أن يناقش
ويحلل ويفسر دون مناقشة صدق أو كذب الاسس القائمة عليها
الاعتقادات وانتشر هذا الاتجاه للرغوب فيه بين الباحثين المعتنقين
للوظيفية الدينية وبين اللاهوتيين الاحرار ، رغم أن بعض اللاهوتيين
يرون لن الدين « الحقيقي » يوجد في الاعتقاد ، وهو ما لا يمكن لعلم
الاجتماع أن يصل اليه عن طريق الوصف .

وهكذا انتقلت دراسة الدين بسرعة الى مجالات . حيث الاعتقادات
والسلوك المرتبطة بها ليست هي محور التفسير . ولعل الكثير من البحوث
الناجحة قد اقتصرت في المجال الذي استخدمت فيه المناهج الوضعية
وغيرها من المناهج⁽¹¹⁾ من ذلك مثلا ، دراسة العلاقة بين معدل التردد
على الكنيسة والخصائص الديموجرافية والاقتصادية والاجتماعية ككل .
كما ظهرت دراسات أخرى لا تناقش مشكلة صدق أو كذب الاعتقادات ،
كدراسة التنظيم الديني وأنماط التردد على دور العبادة .

ولقد ألقى البحث في هذا المجال الضوء على مشكلة الدور الذي يلقيه

(11) Budd, S., *op. cit.*, P. 3.

الدين في المجتمع ، ولكنه « حذف كثيرا من معالم الانظمة الدينية » (١٢) .
 حقيقة قد ساعدت الطرق والنظريات التي ثبت نجاحها في شروع علم
 الاجتماع الاخرى ، على فهم الظاهرة الدينية ، ودعمت هذا الفرع
 الجديد - علم الاجتماع الدينى - الذى عانى من التأمل غير المضبوط
 للحقائق . وعندما استخدم المنهج الاحصائى كمدخل منظم لمعالجة
 البيانات العلمية ظهرت له بعض الميوب من أهمها نظرته للدين باعتباره
 عديم الاهمية ومن ثم لا ينبغى دراسته ، فبالسلوك الدينى في المجتمعات
 الصناعية يمكن قياس تناقصه بسهولة من ناحية ، كما يمكن قياس التصاقه
 بالنساء والكبار من أفراد الطبقة العاملة غير الماهرة من ناحية أخرى .
 وهذه الطريقة لا تمثل ، بالنسبة لهذا الاتجاه ، أية أهمية نسبية في
 تشكيل المجتمع والسياسة والقوة ، طالما أنها طريقة هامشية وتعتمد فسى
 وجودها على غيرها . وكشفت البحوث في هذا الاتجاه أيضا أن الدين غير
 مؤثر نسبيا في المجتمعات الحديثة كمحدد للاتجاهات والآراء والسلوك
 المتعلق بالسياسة والاخلاق والحياة الاقتصادية . وهكذا حظيت دراسة
 الدين بأهمية ضئيلة في المجتمع الحديث .

وقد عرف الدين من خلال الاعتقاد ، ولكن لم يعد الاعتقاد مؤشرا
 كافيا لذلك ، اذ استبعدت الاعتقادات كقوى سببية في تفسير الفعل
 الانسانى ، ولذا يعرف الدين من خلال أنظمته والسلوك القابل للقياس .

انظر :

(12) Shneider, L., "The Sociology of Religion: Some Areas of
 Theoretical Potential," *Sociological Analysis*. Vol. 3 (fall 1970)
 No. 3. PP. 131 - 144.

Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion",
Temenos Vol. 6. 1970. 7 - 19.

ولكن هذه الطريقة دعمت فكرة هامشية الدين وعدم أهميته في المجتمع الحديث . ولكننا نجد اتجاها حديثا ظهر بتأثير من الفلسفة الوجودية تدعو فيه التجربة للذاتية والاعتقاد مرة أخرى محورا للدراسات السوسيولوجية وتحت تأثير هذا الاتجاه ، نجد الكثير من البحوث المهمة بالتدين Religiosity (١٣) .

ولعل دراسة برجر Berger ولكمان Luckmann كما سوف نرى فيما بعد ، تعد من الدراسات التي تركز على دراسة الأفكار الدينية كقوى فعالة في كل مجال من مجالات الحياة والتي تشكل تجربة وسلوك الناس . ويعتقد هذان المؤلفان أن الدين ما زال مستمرا رغم تضائله في المجتمع الصناعي . وربما يرجع اهمال دراسة الدين الى الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع ، الذي أهمل دراسة المجال الذاتي للحقيقة الاجتماعية . فهذه الطبيعة الذاتية لتجربتنا في المجتمع هي التي تخلق تجاربنا وتحدد اختياراتنا . وقد أخذت هذه التجربة الشكل الموضوعي من خلال اللغة ، ومع أهميتها الكبرى في الفعل الانساني الا أن جزءا بسيطا منها هو الذي يتجسد في نظام . وباختصار ، يعتقد برجر ولكمان أن كل الناس يجب أن يتقبلوا وجهة النظر المنظمة للواقع ليجنبوا أنفسهم أية اضطرابات فمثل هذا الواقع المنظم اجتماعيا يكون للدين فيه دورا حاسما في بنائه والفاظ عليه وفي أوقات الازمات تبدو ضرورة تكرار الميغ الدينية لتأكيد أن عالمنا لم يفرج عن انتظامه . ويلاحظ أن هذا الاتجاه يضع علم الاجتماع الديني داخل مجال علم اجتماع المعرفة ، ويتناول كليهما على أنهما أبنية أخلاقية وفكرية وشرعية للمجتمع ، فضلا عن اشتغالهما على الابنية العلمية والسيكولوجية والسياسية (١٤) .

(13) Budd, S., *op. cit.*, P. 4.

ج (دعوى علم الاجتماع الدينى :

ان مناقشة مشكلة امكانية وجود علم اجتماع ديني^(١٥) ، تقتضي منا مناقشة العلاقة بين التفسيرات الدينية والتفسيرات السوسيولوجية ، فمن انوضح أن بعض المداخل التي تبناها الكتاب المكيين والمعاصرين ذات قيمة للدراسة السوسيولوجية للدين عن غيرها • وبإدء ذى بدء نقرر أن المسائل المنهجية الاساسية التى تواجه علم الاجتماع الدينى هى نفسها التى نجدها فى علم الاجتماع • كما يمكن القول أن الانتقادات التى توجه الى علم الاجتماع الدينى يمكن أن توجه أيضا الى كل علماء الاجتماع فى الفروع الأخرى^(١٦) .

ويمكن مناقشة المشكلة ، المشار اليها سلفا ، على مستوى آخر • نريد علم اجتماع له نزعة دينية Religious Sociology^(١٧) وهذا

Bergar, P. L., Luckman, T., "The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge," *Sociology and Social Research*. Vol. 47. (1963) No. 4, PP. 417 - 427.

(15) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion possible A reply to R. Bellah", *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2. PP. 107 - 111

(16) Hill, M., *A Sociology of Religion*, New York, Basic Books, Inc., 1973, PP. 5 - 6.

(١٧) اسم علم الاجتماع ذو للزعة الدينية مستمد من التسمية الفرنسية Sociologie religieuse وهى مرتبطة باسم عالم الاجتماع الفرنسى جابريل لابراس Gabriel le Bras • وقد حدد (لابراس) برنامج هذا العلم بقوله (لانه يحتوى كل الاديان ، سواء للتصميم والحديث ، والمتدولة وغير المتدولة وكل العلوم تتعاون فى هذا المجال) • ويلاحظ أن لابراس جعل نقطة انطلاقه فى هذا العلم هى الاعتقاد اللاهوتى theological للجماعة الدينية ولا شك أن هذا يثير الحيد من المشاكل فيما يتعلق بالكيفية التى يقوم بها الباحث بالدراسة من الداخل ومع هذا يحتفظ بالموضوعية والتقييم الصحيح =

The sociology of religion يكون الدين صفة مسبقة أم أنه علم اجتماع ديني
حيث يأتي الدين كاسم لاحق •

والواقع أن هناك اختلافا هاما بين هذين العلمين • فعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية هو نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر لاهوتية وليس من مصادر نظرية سوسيولوجية • ولهذا نقول أن الافتراضات النهائية لهذا العلم ليست داخل مجال علم الاجتماع • حقيقة ، فقد يناقش علماء الاجتماع الاختلافات القائمة في التراث الاجتماعي والمتضمنة لبعض الافتراضات المسبقة عن طبيعة الانسان ومكانته في المجتمع ، ولكن عالم الاجتماع ذو النزعة الدينية يستبعد بالضرورة مناقشة مثل هذه القضايا لأن مناقشاته وحججه تنتمي الى مجال آخر • وطالما أن موجهات علم الاجتماع ذو النزعة الدينية معترف بأنها خارجة عن علم الاجتماع وعن نطاق البحث السوسيولوجي • فإن فهم

= ويتجنب استخدام المادة العلمية تدعيم معين ويرى ميل أن الفهم الذي يمكن للباحث الذي ينتمي الى دين أو لمجتمع معين أن يقدمه لا شك في أهميته لتفسير الجوانب الداخلية الموجهة للفعل الاجتماعي ، ولكن هذا لا يعني أن هذا الفهم هو فهم المضمون ، وبمعنى آخر أنه ليس من الضروري أن يكون الباحث عضوا منتقيا الى دين معين لكي يتسنى له فهمه •

Ibid., PP. 9 — 11.

انظر ايضا :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*.
op. cit., PP. 10 — 11.

Le Bras, G., "Religious and Science of Religions" in J. Brothers (ed.) op. cit., PP. 129 — 149.

Piulat, T., "Religious Sociology and its Aims", in J. Brothers (ed.) op. cit., PP. 151 - 166.

مصطلح علم الاجتماع في هذا السياق هو إشارة الى منهج method أكثر من كونه نشاطاً عقلياً مستقلاً (١٨) .

ولعل من أهم المسائل التي تواجه علم الاجتماع الديني هي :نظرة الى الظواهر الدينية باعتبارها خارجة عن البحث الانساني وتعلو أى تأثير من البيئة الاجتماعية ، ومن ثم فهي خارج نطاق أى علم أميريقي مثل علم الاجتماع ، ووجهة النظر هذه تستبعد امكانية ملاحظة الظواهر الدينية ، ولهذا فان علم الاجتماع الديني يصبح أمراً مستحيلاً . ويلاحظ هيل أن المناقشة هنا تتخذ شكل الدفاع عن الدين الذي ينتمي اليه الباحث والذي يحاول أن ينأى به عن البحث السوسيولوجي أو يحاول استخدام الطرق الخاصة بالبحث السوسيولوجي في دراسة التراث الديني للاخرين (١٩) .

(١٨) يذهب هيل الى ان التفرقة بين مذهب المسميين توجد ايضا لدى فروع علم الاجتماع الاخرى وهناك تسميات مثل علم الاجتماع السياسي Political Sociology وعلم الاجتماع الصناعي Industrial Sociology وعلم الاجتماع التربوي Educational Sociology ، تمر بلا مناقشة ويتساءل ، هل الافتراضات الاساسية لعلم الاجتماع السياسي لا تعكس مداخل مختلفة لبعض الكتاب السوسيولوجيين الذين لهم اتجاهات سياسية معينة؟ كذلك علم الاجتماع الصناعي ، كان يبحث تأثير مدرسة العلاقات الانسانية وانتقد بسبب قبوله بالمعيار الاداري القائل بالكفاءة وتحقيق أقصى إنتاج . ويرى هيل بالنسبة لعلم الاجتماع التربوي ان هناك اختلافا بين الفرعين Educational Sociology و Sociology of Education على اعتبار ان الاول يشير الى الاهتمام بالمسائل التربوية ، بينما يهتم الآخر بالمشاكل السوسيولوجية .

Hill, M., op. cit., P. 6.

(19) Hill, M., op. cit., P. 7.

هذا يشير هيل الى دراسة ورنر ستارك Werner Stark عن المسيحية

==

في كتابه

ان امكانية قيام علم اجتماع ديني تكمن في رفض الادعاء القائل بأن الدين ليس في متناول أدوات البحث الامبريقي المستخدمة في علم الاجتماع . والاساس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع الديني في هذا هو التسليم بأن الاعتقادات الدينية يعتقدتها ويتمسك بها الناس ويأخذ الجزء الخارجي أو المرئي منها أشكالاً اجتماعية وطالما أن علم الاجتماع يدعى محاولة التوصل الى المعرفة النظرية المنظمة عن النشاط الاجتماعي والنظم الاجتماعية فليس هناك ثمة ما يدعو لعدم تطبيق هذا على ذلك الجانب من الانظمة الدينية . ومن ناحية أخرى ، فعلى الرغم من أن متطلبات علم الاجتماع تقتضى قيام الملاحظ باعطاء أحكام عن الجوانب المختلفة للظاهرة محل الدراسة ، فإن هذا المطلب لا يعنى أن الباحث يستطيع التوصل في كل حالة الى تفسير كامل للجوانب المختلفة للظاهرة . بمعنى آخر ، أن ما يعتبر ذا معنى بالنسبة للفاعلين لا يمكن أن يفسر كلية في ضوء الاهداف التي يمكن أن تكون قابلة للقياس الامبريقي . فلو قصرنا البحث على تلك الأنشطة التي يمكن أن تقاس وتختبر فاننا نكون بذلك قد أسأنا فهم ما هو ذو معنى للفاعلين^(٣٠) .

هذا ، ويمكننا القول بأن علم الاجتماع الديني هو واحد من العلوم

Stark, Werner, *The Sociology of Religion : A Study of = Christendom* (Routledge and Kegan Paul, London : Vol. 1. Established Religion (1966), Vol. 11. Sectarian Religion(1967) Vol. III. The Universal Church (1965) . Vol. IV. Types of Religions Man (1969).

ويلاحظ هيل أن ستارك خرج عن (دوره كعالم اجتماع عند مناقشته فكرة الكنيسة العالمية وأصبح مدافعاً عن المسيحية) .

Ibid., P. 8.

(20) Hill, M., *op. cit.*, PP. 14 - 15.

التي تهتم بدراسة الدين ، وإن كان هناك مدخل عديدة تناول استخدام مناهجها وطرقها الخاصة^(٢١) في دراسة الظواهر الدينية . وقد يدعو عالم الاجتماع مهمل لبعض المداخل والطرق الخاصة بإصدار التقييم ، من ذلك مثلا ، رفضه إصدار حكم بشأن مشكلة ما يمكن اعتباره وحيا صادقا . إن موقف عالم الاجتماع ينبغي ألا يفهم على أنه يرى ضرورة رفض إمكانية إصدار مثل هذا النوع من الأحكام : ولكنه يرجع إلى أنه ليس مؤهلا لإصدار هذا الحكم وقد نجد اللاهوتي أو الإنسان المؤمن قسادر على إصدار مثل هذه الأحكام ، ولكن كلاهما بادعائه ذلك يكون خارج عن مجال علم الاجتماع . ولا يعني هذا أن عالم الاجتماع لا يهتم بالادعاءات اللاهوتية وخاصة الادعاءات التي تناقضها الجماعات الدينية المتنوعة داخل نفس التراث الديني ولكن اهتمامه به يرجع إلى أنه يعتبرها وقائع اجتماعية لا يمكن أن يفصل بينها .

ولا يعني هذا أنه من المستحيل أن يكون الباحث مؤمنا ، وفي الوقت نفسه عالم من علماء علم الاجتماع الديني . والحقيقة أن وجود كثير من علماء الاجتماع في هذا الميدان مع انتمائهم إلى أنساق اعتقادية متباينة يحدض ذلك الرأي . والاعتقاد بعكس هذا يدعسوننا أذن إلى التشكك في علم الاجتماع في عمومته خاصة وأن علماء الاجتماع في معظم الأحيان أعضاء في نفس المجتمعات التي يدرسونها . وفي الوقت نفسه يتبنى عالم الاجتماع دورا معينا في أبحاثه . وهذا الدور محدد جزئيا بإطار نظري

(٢١) يرى P. H. verijhof أن علم الاجتماع الديني ليس علما دينيا . ولكنه علم سوسيولوجي ، أي للدراسة العلمية للكائنات البشرية وعلاقاتها الجماعية ، ويعتبر الدين موضوعا مناسباً لهذه الدراسة طالما أنه يساعد على استخراج نتائج عن العلاقات الانسانية .

Verijhof, P. H., "What is the Sociology of Religion," in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion* Oxford · per gamon press, 1967 P. 29.

يطور فروضه من خلاله • ومن ناحية أخرى يتحدد دوره بالتقييم النقدي الذى يمارسه علماء الاجتماع وتطبق تلك المقاييس على عالم الاجتماع المؤمن بشدة أكثر من زميله الذى لا ينتمى لاي نسق اعتقادي • ولهذا يوجه النقد الى ستارك Stark وكتابه عن علم الاجتماع الدينى الذى عالج فيه المسيحية وذلك لانه تمدى دوره كعالم اجتماع ليكون مدافعا عن احدى الجماعات المسيحية⁽²²⁾ •

والخلاصة أن علم الاجتماع الدينى يصبح ممكنا لو أنه تجنب الادعاءين التاليين :

الأول : رفضه وجهة النظر القائلة بأن الدين يعتبر تجربة انسانية منتظمة ومستقلة بنفسها ، وأنه نشاط لا يخضع للتأثيرات الاجتماعية ، ومن ثم فهو لا يخضع للطرق الامبريقية المستخدمة فى علم الاجتماع •
والادعاء الثانى ، وهو الذى يفترض أنه من الضرورى ارجاع الدين الى عناصره الحقيقية التى يمكن أن نجدها كامنة فى البيئة الاجتماعية والاقتصادية للذين يؤمنون به • وهذا معناه أن علم الاجتماع سوف يتخذ بالضرورة شكلا نقديا للدين • ان علم الاجتماع الدينى اذا ما أراد أن يحقق وجوده عليه أن يتبنى وجهة النظر المعتدلة التى تدعى أن التفسير السوسيولوجى ان هو الا واحد من المداخل التى تدرس الدين ، وهو فى هذا لا ينهم باصدار أحكام أساسية بشأن ما اذا كان الدين محل الدراسة حقيقى أم أنه غير ذلك اذ يقوم المدخل السوسيولوجى للدين على أساس الاعتراف بأن الواقع ذو المعنى بالنسبة للذين يعتقدون أشكالا دينية معينة يشكل مجالا أساسيا للبحث السوسيولوجى ، وهو ما نطلق عليه علم الاجتماع الدينى •

(22) Hill, M., *op. cit.*, PP. 15 - 17.

د (علاقة علم الاجتماع الدينى بطوم الدين الاخرى :

من الملاحظ أن الانسان يثير من آن الى آخر عديد من التساؤلات التي تنطوى على المعنى الحقيقي لحياته ومصيره . فمقد يتسائل عن سبب وجوده في هذا العالم ، وما اذا كان ينتمى الى عالم آخر ، واذا كان الامر كذلك ، فما هي طبيعة هذا العالم الآخر . والواقع أن هناك دائما قديما وقويا للمثور على اجابة عن هذه الاسئلة . وفي محاولة الوصول الى تلك الاجابة ، تؤكد الاديان وجود عالم آخر غير الذي نعرفه وهو العالم « الماورائي » *acrealni of beyond* لهذه الطبيعة . ويؤكد August K. Reischamer بأن هناك اعتقادا تؤكد معظم الاديان مؤداه أن العالم الذي نغفبه بالحواس ليس هو كل الحقيقة ، بل أن هناك عالما آخر فوق الحواس *World Super — Sense* يتسم بالواقعية ويمثل الجانب العميق من الحقيقة (٣٣) .

وقد ظهرت الاديان للاجابة على كل التساؤلات ، وفضلا عن تقديمها الاجابات الفكرية على التساؤلات المشار اليها فهي تتطلب بعض الممارسات الشعائرية ، ولهذا يبعد الاعتقاد والممارسات الدينية من أهم السمات المميزة للمجتمع الانساني . ولم يكتف الناس بالصلاة والعبادة والتضحية بل أخذوا يعمقون فكرهم عن تلك الاسئلة ، ومن هنا ظهرت الدراسات الخاصة باللاهوت *Theology* ، وفلسفة الدين *Philosophy of Religion* ومقارنة الاديان *Comparative Religion* . وخلال القرن الماضي ظهر علم الاجتماع بادعاء جديد لدراسة الظاهرة الدينية متمثلا في الدراسة الاجتماعية للدين والتي تحاول أن تجعل منه دراسة وضعية اجتماعية .

(23) Berger, H., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, *op. cit.*, PP. 417 - 427.

ويرى روجيه باستيد إمكانية وجود علم اجتماع ديني وذلك لاعتبارين :
الاول ، اننا نرى في الدين رابطة بين الجماعة الانسانية والاله • والثاني ،
أن الجماعة الانسانية تتفق على عقائد معينة وتشارك في الطقوس الخاصة
بها ولما كان علم الاجتماع هو دراسة الجماعة الانسانية ، فقد أخذ يهتم
بالدين على أنه أحد المقومات الاساسية للجماعة الانسانية^(٢٤) •

ولقد تطوّرت الدراسات الخاصة بالدين ، وتبين أن لعلم الاجتماع
الديني موضوعا خاصا به وهو دراسة تكون الدين وتطوره ، ودراسة
النظام الديني وغناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها •

وفي البدايات الاولى للتفكير في علم الاجتماع الديني ، نجد امتزاجا
واضحا بين علم الاجتماع الديني وتاريخ الاديان المقارن • فقد ذهب
البعض الى أن « أبحاث علم الاجتماع الديني انما تتصل بمسألة في تاريخ

(٢٤) باستيد ، (روجيه) مبادئ الاجتماع الديني • ترجمة محمود قاسم •
القاهرة • مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١ • ص ١١ • يذهب روجيه باستيد
الى تحديد مجال للدراسة في علم الاجتماع الديني بقوله : (•• ان الفكرة التي
يكونها للناس لانفسهم عن وجود علاقة بينهم وبين آلهتهم • والتي تختلف
صورها من عصر الى آخر ، تصلح ان تكون موضوعا لدراسات مشروعة • ولكنها
لا تعبر باى حال عن علاقات اجتماعية يمكن الكشف عنها بطريقة موضوعية
وحينئذ فليس ثمة مجال لدراسة المجتمع الذى يتكون من الالهة والبشر ، بل
هناك مجال لدراسة الافكار التي قد يكونها الانسان لنفسه عن مثل هذا
المجتمع • وهنا ننقل في هذا الحال الى الفكرة الاخرى التي يقول بها علم
الاجتماع الديني وهي الفكرة التي يكونها لنفسه من يدرس الجماعات التي تنشأ
على اساس الاشتراك في العقائد والمعاملات • وذلك هي فكرة الاكثورية للساقة
من علماء الاجتماع) • المرجع السابق ، ص ١٢ •

الاديان المقارن وفي دراسة الاجناس مبتدئين من الاجناس غير المتحضرة
وفي الاساطير حيث تميزها عن حقائق اجتماعية ، ثم لا ينبغي أن نهمل
الظواهر الدينية المعاصرة» (٣٥) .

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس «عقد
المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة
واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة» كذلك فإن استخدام الاحصاء
يساعد على تفهم الظواهر الدينية . ولكن هناك محاذير ترد على
استخدامنا للاحصاءات بحيث أن تلك الاستخدامات «تؤدي الى نتائج
خادعة ، اننا نفهمها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة وهذا يؤدي الى
خطأ عظيم في المنهج» والمنهج المقترح الذي ينبغي تطبيقه هو المنهج
المقارن مع تجنب : (أ) جمع التفاصيل المتشابهة (ب) الاسراف في
استخدام عملية التحليل ، (ج) الاعتماد عن مشاهدة التشابه بين الظواهر
الدينية» (٣٦) .

ولكن كيف يمكن التمييز بين هذا الفرع الجديد من المعرفة — علم
الاجتماع الديني — وبين اللاهوت والفلسفة والدين المقارن (٣٧) .

(٣٥) لئنسار ، (على سامي) مرجع سابق ، ص ١٨ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ٢٠ — راجع للتشابه القائم بين هذا .

وبين ما كتبه روجيه باستيد . المرجع السابق ص ١٩ — ٢١ .

(27) Reischaur, A., K., *The Nature and Truth of the
Great Religions*. Rutland : C. E. Tuttle co., 1966., P. 2.

انظر ايضا :

الخشاب (احمد) مرجع سابق ، ص ٣٧ — ٤٩ .

Rhoades, D., H., "What Social Science has Done To Religion," *Numen* Vol. IX, Jan. (1962) PP. 69 - 80.

= Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Soci-

ولنبداً بالفرقة بين عالم الاجتماع ورجل اللاهوت • فاللاهوتي يبدأ من الاعتقاد في المقدس divine ويحاول أن يجد متضمنات هذا بالنسبة للحياة الانسانية ، وكيف تساعد التجربة الانسانية في فهم طبيعة هذا الكائن المقدس • كذلك ، فان اللاهوتي يتميز بمفكر داخل تراث ديني معين ، يتركز اهتمامه الاول على الحقيقة كما يراها ، أو كما تراها ثقافته الدينية ، كما أنه قد يهتم في الدرجة التالية ، بالاديان الاخرى وذلك من خلال علاقتها بما يعتقد فيه • أما بالنسبة لعالم الاجتماع فقد يكون له معتقد ديني أو قد لا يكون ، والبيانات التي يتعامل معها قد تكون مستمدة من نسق ديني واحد أو من عدة أنساق دينية أخرى ، سواء كان يدين بها أو يدين بها الآخرين • فقد يعمل عالم الاجتماع في مجال محدود مثل التحليل الدقيق لفرقة دينية أو يحاول تطوير نظرية عن الدين والمجتمع ، لمهمة عالم الاجتماع الرئيسية هي فهم « المعنى » المستمد من النسق الديني لمجتمع معين ، وتداخل الدين مع البناء الاجتماعي ومع الجوانب المادية من الثقافة مثل السحر ، والعلم والتكنولوجيا • وقد يؤثر مثل هذا النوع من الدراسات ، مثله في ذلك مثل أى دراسة اجتماعية أخرى ، على الوضع الديني الشخصي لعالم الاجتماع ، سواء تصاده الى الافضل أو الى الاسوء • وحديثنا عن عالم الاجتماع يتأدى بنا الى الحديث عن مشكلة للتمييز وحكم القيمة التي تبرز في هذا المجال كما هي في أى دراسات لاي جانب اجتماعي آخر ، الا أنه من المتطلبات الرئيسية لعالم الاجتماع الديني أن يضع نفسه في عقل المؤمن دون أن ينتمى الى معتقده ، حتى ولو كان عالم الاجتماع من الذين ينتمون الى الدين محل

nology of Religion", Tomens, Vol. 7 (1971) PP. 75 - 89. =
 Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of
 Sociological Association," Sociological Analysis Vol. 31
 (Fall 1970) No. 3, PP. 119 - 130.

الدرجسة فإنه يحتاج الى التراجع قليلا للوراء عن ما يمتنقه لكى يفكر
كمالم اجتماع (٢٨) .

وعلى الرغم من اختلاف الموقف الفكرى والاهتمام لدى كل من عالم
الاجتماع واللاهوتى الا أن هناك تداخلا فى اهتمامات كل منهما ، فإذا
كان اللاهوتى يحلل التجربة الانسانية من أجل اكتشاف طبيعة الله من
خلالها والتعرف على أعماله فى هذا العالم ، فإن عالم الاجتماع يمتد أنه
يمكن من خلال تحليل تجارب خاصة بمجتمعات معينة ، توضيح أنساق
الاعتقادات والممارسات المرتبطة بها . ولو نظر الى دين معين على أنه
«وهم» فإن الاشكال الخاصة بهذا الوهم يمكن أن تكون واضحة بالرجوع
الى بناء المعرفة فى مثل هذا المجتمع ، ومن ناحية أخرى ، إذا كان هذا
الدين حقيقيا ، فإن صدقه يمكن ادراكه والتعبير عنه من خلال خبرة
الحياة داخل بناء معين وعند مستوى معرفى خاص . وهكذا فإن عمل عالم
الاجتماع يعد اسهاما يسهل مهمة اللاهوتى وذلك من خلال استعراض
نسق المعتقدات فى سياقه الاجتماعى . ان الاهتمام بتطور نسق اعتقادى
معين فى مجتمع ما ، يختلف عن الاهتمام بمشكلة صدق وتماسك النسق
الاعتقادى . وتجاه هذه المشكلة اللاهوتية ، يقف عالم الاجتماع
صامتا (٢٩) .

أما عن فيلسوف الايمان فهو يشارك اللاهوتى فى مشكلة الصدق ،
ولكن دون أن يكون ملتزما بنسق دينى معين . وانفيلسوف باعتباره

(28) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religion*
N. Y. : Harper Torchbooks, 1970. PP. 11 - 12.

(29) Scharf, B., R., *The sociological Study of Religion op.*
cit., P. 12.

ميتافيزيقي يناقش حجج وجود وعدم وجود الله ، وكأبستمولوجي فهو
 يعتم بمعى الاديان وأن الناس يمكن أن يعرفوا الله سواء عن طريق
 الوحي أو اللاهوت الطبيعي أو طرق أخرى . وهو في النهاية كمفطر
 اخلاقي ، يهتم بالعلاقة بين الدين والاخلاق ، وهنا يقوم بتحليل علاقة
 الدين بالبناء الاجتماعي فيظهر التشابه بين فهمه وفهم عالم الاجتماع .
 الا أنه يمكن القول بأن فيلسوف الاديان يختلف عن عالم الاجتماع في أن
 معظم نظريات الدين جاءت ضد مشكلة أنواع المعرفة التي يمكن أن يكتسبها
 الناس وكيفية حدوث ذلك . وبينما نجد أن عالم الاجتماع يمكن أن
 يستحث المنظر الاخلاقي وذلك بتقديم — بيانات جديدة — أو منظمة
 بطريقة جديدة عن القيم والمعايير ، فقد يثار عالم الاجتماع من الفيلسوف
 فيدرك بطريقة كلية أى نظرية معرفية تتضمنها أعماله . وهكذا فإن علماء
 الاجتماع الوضعيين الذين يعملون في مجال الدين قد انتقدوا ادعائهم أن
 المناهج المناسبة لدراسة موضوعات العالم الطبيعي يمكن أن تكون صالحة
 لدراسة الانساق الرمزية مثل الدين والسحر (٣٠) .

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد
 بينها ، فبالإضافة الى التراث الهائل في مجال الاديان المقارنة ، فأننا
 لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع
 الديني . ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما ، فهو من جهة ، يدور حول
 الدراسة ، وذلك من حيث تحديد محتوى الانساق الاعتقادية والشعائرية
 والاخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه الاعتقادات
 والشعائر والانساق الاخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة . ويعتمد

(30) Scharf, B., R., *The Sociological study of Religion op. cit.*, PP. 12 - 13.

عالم الاجتماع ، أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمرا مفيدا في بيان عمومية ودوام بعض الموضوعات الخاصة بالاديان الا أنه يعتقد كذلك، أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الانساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي^(٣١) .

(31)Scharf, B., R., *The sociological study of Religion op. cit.*, P. 13.

انظر ايضا :

Gualtieri, A., R., "What is comparative Religion Comparing The Subject Matter of Religious studies", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol. VI (April 1967) No. 1 PP. 31-39.

٦ - خاتمة :

بعد هذا العرض عن الدراسة العلمية للدين ودعوى علم الاجتماع الدينى ، نقول أن الدراسة العلمية للدين تمسحنا ببعض الافتراضات الأساسية عن الدين ، ولا ندعى أن مثل هذه الافتراضات صادقة ونهائية . ولكن نتساعل ببساطة : هل يستطيع المرء منطلقا من هذه الافتراضات أن يقول أى شيء مفيد وله قيمة عن الدين ؟ والواقع أنه ليس هناك ادعاء فى مجال الدراسة العلمية للدين بأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمكن أن تدرس البيانات من خلاله . كما أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم . فكل ما هنالك هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعى يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية . وهذا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال إطار العلم ، فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعى الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتتنطبق عليه قواعد المنطق . وليس هناك أى سبب يجعل العالم يقف حائرا بين الموضوعية والذاتية ، أى ينظر الى الدين على أنه بطريقة أو بأخرى يختلف عن أى عمل علمى آخر . فالمباحث يحتاج بطبيعة الحال ، الى أن يكون عالما متواضعا ، ذلك لأن موضوع الدراسة يتميز بالتعقيد الشديد . فمما يمكن أن يقال بثقة عن الدين على أساس من المعرفة الحاضرة قد لا يشك أحد فى أهميته إذا ما قورن بما يقال عن الدين من مداخل غير علمية أخرى ولا يعنى هذا أن ينزلق العالم فى اعطاء أطر مرجسية تقديرية . ففسد تكون الإجراءات التى اتخذها غير مناسبة لحل المشاكل التى ظهرت من استخدام مداخل أخرى . فما يمكننا قوله بكل صدق ، أن هذه الاشياء صادقة تحت مجموعة معينة من الظروف ولا شك أن استجابتنا الدينية للحياة ، قد يكون لها معنى لو أنها أسست على الفهم الصادق للعلاقات التى تربط

الدين بالمجتمع ، لا على الجهل بها . وكما سوف نرى فإن علم الاجتماع الدينى تتمتع قيمة ليس فقط لعلوم الدين 'الأخرى' ، ولكن أيضا للمطلب الدينى نفسه (١) .

ولكن هل يمكن دراسة الدين من الداخل أو من الخارج ؟ بمعنى آخر ، هل نطبق المناهج المعيارية أو الوضعية في دراسة الدين ؟ وللاجابة على هذا السؤال يعطى لنا ينجر المثال التالي : لو افترضنا أن كاتباً بذل كل جهده في اعداد كتاب عن الفن ، ويحاول فيه أن يحلل قيمة شخصية الفنانين ويصف علاقاتهم بأنواع مختلفة من الجماعات المعقدة ، ويحاول أن يربط بين الفن والمسائل الاقتصادية والسياسية . في هذه الحالة قد يندمش القراء ويتساءلون عما حدث لجوهر الموضوع ، أعنى الفن ببساطة ووضوح . هذا فضلاً عن أن معظم المهتمين بالفن قد يكونوا غير سعداء بهذا التحليل وهذه النظرة الخارجية التى لم تقيم أو تحاول أن تبين بطريقة حيوية بعض الصفات العاطفية للتجربة الفنية . ونفس الاعتراض ربما يثار حول الجهد الذى يبذل لدراسة الدين « عن بعد » at a distance . فقد يفقد هذا المدخل الكثير من الأمور الهامة التى يمكن أن نتعلم من الدين أو التجربة الدينية . وبطبيعة الحال ، فإن أحداً لا يستطيع أن يرى من الخارج ما يغطيه زجاج عاكس . وعلى الرغم من أن ينجر يترك للقارئ أن يجيب عن التساؤل ، إلا أنه يقول ، « انفسى سوف أحاول دراسة الدين من خلال منظور علم الاجتماع ، والانثروبولوجيا ، وعلم النفس الاجتماعى . أى سوف أنظر الى الدين كأحد العمليات الأساسية فى الحياة الاجتماعية » (٢) . والحق أن هذا

(1) Yinger, J., *M. Sociology Looks at Religion op. cit.*, pp. 12 - 13.

(2) *Ibid.*, P. 17.

المدخل جزئى ومتواضع . الا أنه قد يعمق فهمنا الكلى لمعنى الدين اذا ما اعترفنا بإمكانياته . ويعترف ينجر بأن فشلنا فى استخدام مصادر العلوم الاجتماعية المعاصرة سوف ينعكس على فهمنا للدين .

هذا ، وسوف نركز مناقشاتنا فى الفصول التالية على علم الاجتماع الدينى ، تطوره التاريخى ، موضوعه ، ومنهجه ، مجالاته وكيفية استخدام المنهج السوسيولوجى فى دراسة الظواهر والنظم الدينية .

الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الدينى

١ - تمهيد

٢ - السرواد

- ١ (أوجيست كونت : الدين وطفولة الانسانية •
- ب (هيرت سبنسر : الدين وابدأ الحيوى •
- ج (جيمس فريرز : الدين والسحر والطبيعة •
- د (الاب شميدت : الديانات البدائية والاسويد •
- هـ (هوبهوس : الدين والاخلاق •
- و (أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعى •

٣ - اسهامات اخرى :

- ١ (هيوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية •
- ب (مالىنوفسكى : الجانب السحرى والعمل فى السلوك البدائى •
- ج (ماركس : الدين والوعى الطبقي •
- د (ترولتش : تصنيف للتعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية •
- هـ (باريتسو : نسبة الفلاحة الدينية •
- و (لبراس : الاتجاه السوسيوجرافى فى دراسة الدين •

٤ - خاتمة :

١ - تمهيد

لا شك في أن العراسة السوسيولوجية للدين تدين بالكثير من الفضل لعدد من الباحثين في مختلف عرُوع المعرفة : فقد أثرى رجال اللاهوت والفلاسفة والمؤرخون وعلماء السياسة المعرفة السوسيولوجية عن الدين . ويميز روبرت بللا R. Bellah بين اتجاهين أساسيين أثرا بشكل واضح في التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني . وهذان الاتجاهان هما : الاتجاه العقلاني Rationalist ، والاتجاه اللاعقلاني Nonrationalist (١) وكل من الاتجاهين له جذوره في تاريخ الفكر الغربي . اذ شهد القرن الثامن عشر بلورتهما ، كما كان لهما نتائج هامة في القرن التاسع عشر ، وما زال تأثيرهما مستمرا في كثير من جوانب المعرفة .

وارتبط التراث العقلاني بظهور الفكر العلماني والمذهب الشكّي skepticism في إنجلترا وفرنسا ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وقد أدى ذلك الى ظهور الاتجاه اللاعقلاني كرد فعل لانتجاء العقلي . وباختصار ، فإن الموقف الذي يتخذه العقلانيون ، مؤداه أن كل ما هو لا عقلي لا يمكن دخوله تحت حدود التحليل العقلي ولكن ينبغي أن ينظر اليه باعتباراه مؤثر على السلوك الانساني ، رغم أن كثيرا من الباحثين يتشككون في أن قد يكون ممكنا ومفهوما بالنسبة للعلماء . وهكذا فهم يعتقدون أن المبادئ المنافية للعقل في الدين القائمة قد جاءت الى الوجود بسبب جهل رجال الدين ومغالطاتهم المتعمدة ، أولئك الذين يخدمون

(1) Bellah, S., "Religion : The Sociology of Religion"
International Encyclopaedia of Social Science PP. 406-413.

أغراضهم وأغراض أسيادهم من الحكام الطمانين ، ذلك أن وراء
الاشكال التاريخية المنافية للعقل هناك دين فطري أو طبيعي يتفق مع
مقتضيات العقل .

ويعد روسو Rousseau وكانت Kant من المشايخين لفكرة وجود
دين معقول يتميز عن أى عقيدة تاريخية . وقد بنى روسو اعتقاده هذا
على أساس الاعتقاد الدينى فى الطبيعة الانسانية ، بينما ذهب كانط الى
أن هذا مردود متطلبات التجربة الاخلاقية أكثر من استقاده على الجميع
الادراكية البحتة .

ومن جهة أخرى يؤكد التراث اللاعقلانى ، والذي تطور أساسا فى
ألمانيا ، على أن الدين مستقل بنفسه وقائم بذاته ، Sui-generis ،
هردر G. Herder إلى أن الدين يقوم على التجربة الخاصة والمشاعر
بدلا من العقل . وقد عبر شلاير ماخر F. Schleiermacher عن هذا
الاتجاه بوضوح ، حيث يرى أن الدين لا ينظر اليه على أنه نوع من
« الفلسفة الجافة » أو على أنه « نسق أخلاقى بدائى » ولكنه حقيقة
بذاته . فالدين عنده ، ليس قائما فى المعرفة ولا فى العقل ولكن فى المشاعر
feelings ، أكثر من هذا فهو يعتقد أن الدين مستمد أصلا من الاحساس
بالتبعية المطلقة . وعلى أية حال فإن كلا من هردر وشلاير ماخر يرفضان
أى فهم عقلى للدين ويعارضان البحث عن دين طبيعى عالمي يتميز بأن يجعل
فى ذاته دليل عقلانيته . بينما تعف المدرسة الألمانية على الفهم من ذلك
وتصر على معالجة الاشكال الخاصة من الثقافة والاديان فى تنوعها
التاريخي .

وفى الوقت الذى ارتبط فيه الاتجاه اللاعقلانى فى معالجة الدين
بتطور الفلسفة المثالية فى ألمانيا ارتبطت المعالجة العقلانية للدين بظهور

الوضعية *positivism* في فرنسا والتفعية *Utilitarianism* في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر وبظهور التاريخي *Historicism* . وقضت على هذه الفواصل وسيطرت على الفكر الغربي في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا . فأخذت العقلانية في فرنسا وألمانيا شكلا تاريخيا جديدا هو التطورية *evolutionism* . ويمكن النظر الى قانون الحالات الثلاث عند كونت على أنه مثال لهذا الاتجاه . اذ ينظر كونت ، كما سوف نرى ، الى اللاهوت على أنه كان مناسبا لطفولة الانسانية . ولهذا فكلما زاجت قدرة الانسان الفكرية على الفهم استدلت الدين بالفلسفة وأخيرا استعان بالعلم بدلا من الفلسفة . وعلى الرغم من أن كونت قد اتجه اتجاها جديدا يطلق عليه الآن الاتجاه الوظيفي ، أكد فيه على دور الاعتقادات والشعائر في التضامن الاجتماعي وضبط المشاعر السفسية . وببمما يرى كونت ، واتباعه خاصة دور كيم ، أن هناك جوانب لا عقلية في الدين يجدد يذهب الى أن الدين يمثل جانبا هاما في الوجود الانساني . وهذا يعد تأكيدا من جانبه على العوامل الادراكية في منازيته من التطور الديني .

وفي إنجلترا طور سبنسر مدخلا تطوريا عن الدين وحاول تيسلور أن يفسد التطور الديني للانسانية من خلال المدخل التطوري ، فهو يرى أن هناك تطورا من المبدأ الحيوي الى التعدد الى الوحدةانية ، وكل هذه مراحل يمر بها الفكر الانساني أيضا . كذلك نجد أن فريزر اتخذ نفس المدخل وقام بجمع العديد من البيانات عن مجموعة من الشعائر ونسق القرابة والتضحية الانسانية وشعائر الخصوبة . . . الخ وتنادى بمعالجة هذه الموضوعات بمنظور مختلف .

ويعد دالتي *Dilthy* من أتباع مدرسة سلاير ماهر . حيب أكد على الطبيعة الداخلية للدين والتي لا يمكن تشويهها ، ويرى ضرورة أن يكون هناك فهم داخلي للاشكال المختلفة للدين . والصق أن هذا الاتجاه قد

أدى مباشرة الى ظهور علم الاجتماع الدينى متمثلا فى أعمال ترولتش Troeltsch وماكس فيسر . وكذلك فقد تبنى رودولف أوتر R. otto اتجاها غينومينولوجيا فى كتابه عن فكرة المقدس ، متأثر فى ذلك بأعمال شلاير ماخر وأكد على أن الدين شئ قائم بذاته . والتجربة الدينية، كما يرى أوتو : يمكن أن تفهم غينومينولوجيا ولا يمكن أن تفسر . هذا ، ونجد نفس الاتجاه عند فان دير ليو Van der leeuw وذلك فى كتابه عن جوهر ومظاهر الدين وفيه تتمثل من كل النظريات السابقة فى تفسير الدين . على أية حال ، إذا كان التراث اللاعقل قد أكد على الطبيعة الخاصة للتجربة الدينية ، الا أنه لم يقدم لها تفسيراً بينما قدم التراث العقلى طرقاً عديدة لتفسير هذه التجربة ، ولكنه فى نهاية الامر كان قد فتمتها التى أجزائها المكونة . ومع بداية هذا القرن ، تخطى كثير من المفكرين عن هذه المواقف الفكرية ، وبدأوا فى تبنى مداخل أكثر تناسبا مع طبيعة الظاهرة الدينية . ومع ظهور الماركسية ، فهم الدين على أنه ايديولوجية، اما أن تدافع عن الوضع الراهن ، أو تكون بمثابة سلاح النضال السياسى والاقتصادى . وسوف نناقش هنا أهم النظريات التى ساهمت بشكل مباشر فى تطور علم الاجتماع الدينى .

٢ - الرواد

١ (أوجست كونت : الدين وطفولة الانسانية .

نقد طبع أوجست كونت علم الاجتماع منذ بدايته بفلسفته الوضعية، ولا شك أن هذا انعكس على اتجاه علم الاجتماع الدينى فى مراحله الاولى، فالفلسفة الوضعية تدعى أن الحقائق الاجتماعية يجب أن تعامل كاشياء ، وأن الباحثين فى هذه الاشياء يجب أن يتبنوا مدخلا موضوعيا ، وبهذا يمكن التوصل الى تعميمات امبريقية تستمد منها القوانين المفسرة للمجتمع وظواهره . وهذه القوانين من نوعين الاول خاص بقوانين الاستقرار الاجتماعى Social Statics والآخر خاص بقوانين التغير الاجتماعى Social dynamics وقدم لنا كونت قانونه الشهير المسمى بقانون الحالات الثلاث law of the three stages ليعين قيمة المراحل التى مرت بها الفكر حتى بلغ الحالة الراهنة . نيشير قانون الحالات الثلاث الى تقدم أو تطور تدريجى فى الفكر الانسانى ينظر اليه كونت ككل . فالمجتمع ينتقل من الحالة الاولى والتى يتميز فيها فرع من فروع المعرفة بأنه يعكس نظريات أو آراء لاهوتية الى المرحلة الثانية وفيها يفسر الفكر الانسانى كل الظواهر من خلال أفكار ميتافيزيقية مجردة ، وأخيرا توصل الفكر الانسانى فى مرحلته الثالثة الى التفكير العلمى أو الوضعى كأساس لكل العمليات الفكرية . وهذه المرحلة الاخيرة ، كما يرى كونت ، تتميز بأنها نهائية وحتمية . فالتفكير الوضعى يفسر الظواهر بالقوانين التى تحكم عملها . وقد أعطى كونت فكرة واضحة عن الهدف النهائى للوضعية عندما أشار الى كيف أنه فى كل مرحلة من المراحل الثلاثة يبلغ الفكر الانسانى النقطة النهائية للتطور ، وبعدها فى المرحلتين الاولى والثانية يتم التحول والانتقال الى المرحلة التالية فقد كانت قيمة التطور الذى

وصلت اليه المرحلة اللاهوتية ، هو تطور مفهوم التوحيد ، وفي نهاية المرحلة الميتافيزيقية توصل الفكر الانساني الى أن الطبيعة من أ.م.م. الاسباب المفسرة أكل الظواهر . وفي المرحلة الوضعية يمكن أن نتوقع أن كل الظواهر الخاصة تقع تحت الحقائق الكبرى ، بل قانون الجاذبية الذي يفسر العديد من الظواهر (١) .

وهذه المراحل الثلاثة ضرورية ويتبع كل منها الآخر ، كما أن المرحلة اللاحقة تصحيح أخطاء المرحلة السابقة . ويعتقد الوضعيون أن تقدم علم الاجتماع يعتمد أساسا على رفض الناس البحث في المسائل التي لا يمكن الإجابة عليها مثل المعاني المخلقة وأصل وهدف الحياة . . . الخ . لذلك ينادى الوضعيون بالالتزام بالإجابة على الاسئلة العملية للأشياء . الملاحظة . ولعل تقدم العلوم الطبيعية راجع أساسا الى ابتعادها وانفصالها عن الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية . ويرى كوفت أن علم الاجتماع يستطيع أن يحقق هذه العملية إذا جرد نفسه من هذه الاعتبارات . وبلا شك فقد ساعد هذا الاتجاه الوضعي على ظهور نظريات تفسر الدين على أنه نوع من التخليد الاجتماعي . أو نوع من التفكير والأفعال الرمزية أسى فهمها أو نسيت معانيها . ولهذا نجد كثيرا من النظريات التي تعبر أصلا عن الاتجاه الوضعي ، مثل نظريات سبنسر ، تاييلور ، فريزر ، ودور كيم تتفق جميعا فيما بينها على أن الناس لا يدركون أدينهم حقيقة خارج أنفسهم ، ولختهم نظرا لبعض جوانب

(١) انظر :

Comte, A., *The Positive Philosophy*, trans by H. Hartnau, 1853.

انظر أيضا

Caird, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte*
London James Nicolson and Sons, 1885

الوجود الانساني الغامضة ، يتفيلون وجود الارواح والالمة والقوى فوق الطبيعية ، وبهذا يخضع تفكيرهم للنواحي الانفعالية⁽²⁾ .

وقد شجعت الوضعية التركيز على النظريات الخاصة بالتطورية الاجتماعية ، وقد أدى هذا الى التطبيق الفاجع للافكار التطورية في الجيولوجيا والبيولوجيا خلال القرن التاسع عشر ، كما كان هناك تأثير آخر جاء من تراكم قدر هائل من البيانات المتلحة عن طريق الاكتشافات والتجار والحكومات الاستعمارية ومن البعثات التبشيرية في كل مكان من العالم . فبينما كان الباحثون في الدين المقارن يقسرون الاديان ذات الرسالات السماوية للشعوب المتحضرة ، فان علماء الاجتماع بناء على هذه البيانات ، أصبحوا قافرين على معرفة الكثير عن الشعوب البدائية في افريقيا وأمريكا وآسيا واستراليا . وطالما أن اديان هذه الشعوب المختلفة يمكن أن توصف وتصف وكذلك بناءهم الاجتماعي والتكنولوجيا الخاصة بهم فمن الممكن إذن أن نبيز أنواع الاديان المتصلة بكل نوع من الانبيسة الاجتماعية او التكنولوجيا ، وطالما نظر الى التكنولوجيا على أنها عامل تقدمي في التطور الانساني ، فمن الممكن أن نجد مجتمعات بدائية في العصر الحديث ، تتميز بقدر ضئيل من التكنولوجيا ، والتي تمثل المرحلة البدائية للمجتمع الانساني ويمعدنا علم الحفريات والتاريخ القديم بدلائل عن المراحل اللاحقة في التطور الاجتماعي للحضارات القديمة في الشرق الاوسط والصين والحضارة الرومانية اليونانية ، وأخيرا الحضارة الاوربية . فمن خلال دراسة هذه الحضارات وتصنيف شعوبها يمكن تعيين خط التطور الاجتماعي للانسانية .

(2) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religions op. cit.*, PP. 13 - 15.

على أية حال ، فقد ساعم كونت في تحديد معالم الوضعية ، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسولوجياً للدين ، بل على العكس ، فإنه قد قدم تفسيراً دينياً للمجتمع . وكما كتب نيسبت Nisbet « أنه من الصعب عندما نقرأ أعمال كونت أن ندرك ما إذا كان لاهوتياً أو عالماً » (٣) . فقد حاول كونت أن يحصل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة . وبالرغم من أن قانون الحالات الثلاثة قد يبدو وكأنه قانون أو نظرية علمانية فإنه في رأي هيل Hill انقلب ليكون برنامجاً للدفاع الديني . . . مع هدف واضح لإعادة تقديم التماسك الاجتماعي لكاثوليكية العصور الوسطى باسم دين الانسانية (٤) .

ب (هيربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوي)

لعل دراسة سبنسر عن الانتقال من الجماعات المتجانسة ذات المجال الصغير إلى الجماعات اللامتجانسة والمقدمة ذات المجال الواسع هي بمثابة بداية لنظرية المبدأ الحيوي animism (٥) وتعني عبادة كثير من الأرواح المختلفة والقوى المقدسة بين البدائيين في مرحلة تعدد الآلهة والتي يمكن أن نجدها في الحضارات القديمة . وتدور المناقشات في هذه النظرية حول ثلاثة موضوعات رئيسية ، الأول يدور حول عمومية الطوطمية totemism وتمثل هنا أكثر الأشكال الأولية للدين ، والأمور الثاني مرتبط بالعلاقة بين الدين والسمر magic والعلم وأخيراً الاهتمام

(٣) انظر :

Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : Heinemann, 1967. P. 228.

(4) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, P. 25.

(5) Peel, J., D., *Herbert Spencer : The Evolution of a Sociologist*. London : Heinemann, 1971.

بإمكانية وجود النظرية الحيوية (animation) : أى الاعتقاد فى القوى
اللاشخصية المقدسة بدلا من الارواح المجهزة وذلك بالمراحل الاولى .

وقد أشار سبنسر الى أن ظواهر مثل الموت والاحلام والنوم تعطى
احساسا بوجود الروح منفصلة عن الجسم الذى تحركه ، والانفصال
المؤقت للروح عن الجسد أثناء النوم يفسر ظواهر الاحلام ، فالموت هو
انفصال دائم للروح الى مئوى آخر غارواح وأشباح الموتى — يجب أن
تستريح ، تماما كما يتلقى الاحياء الاحترام لمكانتهم . كما تقدم الهدايا
ومن ثم القرابين والتفصية لهم . وقياسا على ذلك تحتوى الاجزاء غير
الانسانية من البيئة مثل الشمس والمطر والانهار والعواصف على ارواح
محركة وتصبح مئوى للاشباح الانسانية . فهذه الارواح التى تؤثر فى
رغاية الانسانية يجب أيضا أن تحظى بالاسترخاء والعبادة⁽⁶⁾ .

وترى هذه النظرية التى يشارك فيها تيلور أيضا ، أن أصل السدين
يمكن أن نجده فى حب الاستطلاع الفكرى عند الانسان ، وفى قدرته على
عقد مماثلات والفروج منها بتعميمات . فالاعتقاد الدينى الاول للانسان ،
كن بلا شك فى الارواح المشخصة وليس فى القوى اللاشخصة لان المبدأ
الذى يعطيه الحياة هو الروح . ولكن هذه الاعتقادات تظل مثل اختبار من
التجربة الانسانية وتخضع لقاعدة المحاولة والخطأ وبالتدريج فان ارضاء
التعطش الفكرى يقتضى احلال هذا الاعتقاد بالايمان فى قليل من الآلهة
أو الكائنات التى لها مسئولية عن قطاع كبير من الظواهر أو معبر
الجماعة ككل ، وفى مرحلة متأخرة قد يتوصل الانسان بالخيال الى الاعتقاد
بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتخلق نظاما يجب أن يفهمه الانسان⁽⁷⁾ .

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 17 - 18.

(7) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 16.

ج (جيمس فريزر ، الدين والسحر والطبيعة •

يرى فريزر أن السحر مرحلة سابقة على أى شكل من أشكال الدين • ويذهب أيضا الى أن مناقشات الانسان التى استخدم فيها القياس أدت الى وجود اقتراحين مؤداهما أن ما يحدث للجزء لا بد وأن يكون له تأثير مماثل على الكل ، وأن ما يحدث لشيء سوف يحدث للاشياء الاخرى التى يكون لها احتكاك به فهذه الاعتقادات فى السحر دلائل على ذكاء الانسان فى محاولته المستمرة للتحكم فى العالم⁽⁸⁾ ولعل الافعال المرتبطة بهذه الاعتقادات قد تدعّمها ، ولكن الناس يدركون بالتدريج أنهم لا يتحكمون ، حقيقة ، فى الحوادث بهذه الممارسات السحرية • وفى بحثهم عن وسيلة أخرى للتحكم فى العالم ، فانهم يلجأون الى قياس مستمد من السلوك الانسانى وهو ضرورة تضرع الضعيف للقوى • واذ ما فشل السحر فى ارغام الطبيعة على العطاء فان الابتغال الدينى قد يحثها على ذلك وطبقا لهذه النظرية فان الموضوعات الدينية الاولى ليس من الضروري أن تكون مشخصة ، ان قوتها هى خاصتها الرئيسية • ويمسك فريزر بالتحول الدينى نحو اتجاه التوحيد ، الا أنه يذهب الى أن هذه التحولات محدودة داخل الطبقة المتقفة فقط ، ويظل هناك اتجاه بين العامة يعبر عن استمرار تصديق تعميمات السحر • كما يذهب فريزر الى أن تتقدم العلم وسيلة هامة أولا فى تهذيب المبادئ الدينية ، وثانيا فى اضمحلالها وانقراضها⁽⁹⁾ •

والخط الثانى من مناقشة أصل الدين والسحر لا يعتمد على المناجحة

(8) Frazer, J., G., *The Golden Bough*. London : Macmillan, 1933.

انظر ايضا :

..... *Magic and Religions* : 1944.

(9) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 16 - 17.

الفكرية أو الاعتقادية ولكنه يستند الى الجانب الانفعالى والشعائرى .
فلو وضعنا أنفسنا مكان الرجل البدائى سنجد أننا محاطين بقوى الطبيعة،
التي نمتد عليها في استمرارنا ولكن لا يمكننا التحكم فيها . حقيقة ،
هناك انتظامات معينة مثل دورة النهار والليل ودورة الفصول والعادات
المرتبطة بسلوك الحيوانات ، ودورة الزراعة وهكذا . ولكن الى جانب
ذلك فهناك عديد من الامور غير المتوقعة تثير الرعب والخوف ، فالسماه
قد لا تمطر وتموت المحاصيل ، كذلك الرياح والعواصف والجبال كلها
تثير قلقا ورعبا وخوفا جماعيا يقابله الانسان البدائى بشعائر جمية .
فيحاول الانسان مرة أخرى أن يستخدم وسائل مختلفة للتحكم في هذا
العالم . فالشعائر في حقيقة أمرها أمور دينية : تنسج من خلال الاساطير
والمعتقدات الخاصة بالارواح والقوى والآلهة ولا يتسائل الناس لماذا
يؤدون هذه الشعائر وكل ما يهم أنها تلبي رغبة الانسان في التحكم في
الطبيعة من ناحية وتزيل القلق والخوف الذي ينتابه من القوى الطبيعية
من ناحية ثانية^(١٠) .

د (الاب شميدت : الديانات البدائية والتوجيه .

من أجل فهم كيفية تطور الاديان من السحر الى المبدأ الحيوى ومن
التعدد الى الوحدانية ينبغى أن نعترف بالجانب الانفعالى والفكرى في
حياة الانسان ولا شك أن هناك عالمين من اعلام الفلسفة الوضعية حاولوا
أن يقدموا نظرية متكاملة عن أديان الانسان وهما هوبهوس Hobhouse
ودور كيم Durkheim وقبل مناقشة اسهامتهما ، فاننا سوف نقدم
محاولة لنقد الوضعية التطورية التي يقدمها لنا الاب شميدت
Father Schmidt وزملائه في استراليا^(١١) . وقد تركر اهتمامهم على

(10) Ibid. P. 17.

(١١) انظر .

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*. 1931.

الأدلة المتراكمة عن الدين البدائي وشاركوا الرأي القائل بأن البدائيين المخلصين يمكن أن يمثلوا المجتمعات الانسانية البدائية الحقيقية في مرحلته ما قبل التاريخ . وقد لاحظ شميدت أنه على الرغم من وجود العديد من الآرواح والآلهة في كل من هذه الأديان إلا أن هناك إله أعظم أو الآلهة الأعلى الذي يعد بمثابة الشخص الرئيسي كمصدر للأسطورة والقصص لاستمرارية النظام الطبيعي والاجتماعي فالإله العظيم موضوع للأساطير ولكنه ليس موضوعا لجماعات الطقوس ، وتقدم التصحية للآرواح الأقل درجة من الإله الأعلى . ويستنتج شميدت من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولى في العديد من الديانات البدائية . فالناس بالرغم من غياب التكنولوجيا وعدم وجود احتكاك مع شعوب أخرى ، لديهم ومضات الطبيعة الحقيقية للإله ، ولكن هذا غالبا ما يكسوه بعض الممارسات المعبرة عن المبدأ الحيوي . فالتوحيد إذن ، هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة المقدسة من الممكن أن يكون بوحى مباشر من الله عن طبيعته ، وليس كما يدعى الوضعيون أن التوحيد ناجم عن عملية فكرية متقطعة . ولعل أهمية آراء شميدت ترجع إلى بيانه أن الفلسفة الوضعية والتطورية لم يكن لها الطابع العالمي في علم الاجتماع الديني في القرن التاسع عشر . حقيقة يعتقد شميدت مع الآخرين بإمكانية البحث في الفتنائج التطورية ، ولكن المراحل التي ميزها شميدت للدين لها طبيعة مختلفة عن تلك التي يدعيها النقسطوريون (١٧) .

هـ . هوبهوس : الدين والأخلاق .

يتمثل إسهام هوبهوس في علم الاجتماع الديني أساسا في بحثه عن المبادئ الخاصة بالتطور الاجتماعي والذي لم يحاول فيه أن ينكر

(12) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 47 - 48.

إسهامات سبنسر بولكنه حاول أن يضيف ويفسر المميزات والعيوب الفاصلة
 يبحث العلاقة بين التباين والتنظيم • ويرى هوبهوس أن الحركة من
 البسيط المركب يمكن أن تحلل إلى أربعة حركات مختلفة ، امتداد في
 المجال ، زيادة في الفاعلية ، زيادة في التكافل أو التعاون بين الأعضاء
 المعتمدين على بعضهم بعضا في المجتمع ، وأخيرا زيادة في حركة الأعضاء
 لاختيار أدوارهم في الكل المعتمد والمتباين • والتقدم في المجال يسير مع
 التقدم والفاعلية ، ولكن تأثير هذه التغيرات غالبا ما يجد من حرية وإرادة
 الأفراد في التعاون • وقد يمكن فرض وتدعيم التعاون ولكن كلما زاد
 احتمال وجود العصيان واللامبالاه ، ولا شك أن هذا يمنع التقدم على
 مستوى المجال والفاعلية • هكذا ، فإن التطور الاجتماعي لا يسير في
 الاتجاه التقدمي • والتجارب مستمرة في تحديد الأهداف العامة وإنجاز
 الحرية في المجتمعات الواسعة والمتميزة بالتقدم التكنولوجي ولكنها
 للأسف لم تحقق المطلوب • ولكن هوبهوس يرى أن الإنسان يعود مرة
 أخرى إلى نفس المهمة ، ذلك لأن هذا من طبيعته الجوهرية أن يبحث في
 تحقيق التوازن والتعاضد للأنشطة والتي يناضل الإنسان من أجلها في
 حياته الفردية • أو بمعنى آخر أنه طالما أن الناس كائنات اجتماعية ،
 فإنهم لا يستطيعون تحقيق التوازن في حياتهم إلا إذا كانت مجتمعاتهم
 هي أيضا متوازنة ، وطالما أن هناك مجتمعين في حالة احتكاك فإن هذا
 الاحتكاك يجب أن يكون مقسوزنا طالما أن هدفهما ليس إبطاء كفاح
 الأعضاء في أحد أو في كلا المجتمعين^(١٣) .

ولكن بينما أن نمط الفعل الانساني في تشييد « مدينة الله »
 City of God يتقدم خطوتين ويتراجع خطوة ، فإن قدرة الإنسان على

(13) Scharf, B., R. *op. cit.* PP. 18 - 19.

القيام بالأنشطة الفكرية ليست مرتبطة بالانفعال ذات الطبيعة العملية .
 فالإنسان يمكن أن يتفخّر وينظر ويتأمل : ليس بدون الرجوع الى
 التجربة ، ولكن بدون استجابة مباشرة لها . فالتطور الفكرى سواء فى
 علاقته بالفن أو العلم أو الاخلاق أو الفلسفة أو الدين ، ما هو الا تعبير
 عن درجة من الحرية المستمدة من البناء الاجتماعى . هكذا يرى هوبهوس
 أن الانتقال من المبدأ الحيوى الى تعدد الآلهة الى التوحيد مع العملية
 الخاصة بتكون مثال أخلاقى عالمى للسلوك ، ما هو الا أحد جوانب نمو
 العقل ، الذى تمد وظيفته العامة هى اقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء
 المبعثرة للتجربة : وبهذا تساعد مالمكيه على التعلم من الماضى وكيفية
 استخدامه فى المستقبل^(١٤) ولكن اختيار ما يمكن أن يقدمه المثال الدينى
 أو الاخلاقى للمستقبل أمر تكتنفه صعوبات كثيرة عند التطبيق بطريقة
 حاسمة . فمن أجل اقامة اتصالات واضحة بين الاجزاء المبعثرة للتجربة
 فان الجهود العقلية فى الفلسفة واللاهوت سوف تتوصل الى فكرة الاله
 المتسامى أو الكائن 'المطلق' والمجرد ، بحيث لا يمكن تقديم دليل أمبريقى
 لوجوده أو عدمه . كذلك فان المثال الاخلاقية ، لاسباب مختلفة أخرى ،
 من الصعوبة اثباتها وتنفيذها من خلال التجربة . ويرى هوبهوس من
 الاعتقادات الدينية ان هناك حركة نمو تأكيد العناصر المسماة فى
 الاعتقادات التوحيدية ونحو الاعتراف بوجود غموض جوهرى لا يمكن
 التغلب عليه فيما يتعلق بالاله الذى له القوة والخير ، فالاله بالنسبة
 لهوبهوس هو اسم لقوة العقل الخلاقة فى المادة ، والتى هى خليط من
 الحب والفهم ، وهنا نلاحظ أن هوبهوس يحاول الابتعاد عن أمثاله
 الوضعيين فى محاولته تقديم وجهة نظر عن العقل الانسانى مؤداها أن

(١٤) انظر :

Hodhouse, L., *Morals in Evolution*, 1915, PP. 384 - 386.

المقل أو الذكاء الانساني ليس منكة منفصلة عن الغرائز ولكته من الجهد الذى يحاول تحقيق وحدة الفكر والمشاعر والتجربة التى تميز الانسان عن الحيوانات الاخرى^(١٥) . حقيقة أن الدين عند الشعوب البدائية ينبع أساسا من مشاعر الخوف والقلق والتعجب الا أن هذا لا يعنى أن الدين يمكن أن يجرّد ليصبح نوعا من التعبير البسيط عن المشاعر ، أو أن قدرة الانسان على التحكم فى بيئته وتقليل المناسبات التى يعبر فيها عن مشاعره أو رهبته يمكن أن تؤدى الى اضطلال الدين . فذلك الضبط أو التحكم من الممكن أن يخلق اتجاهًا أكثر قدرة على النقد والتأمل فى التجربة الانسانية ، ولا شك أن من أحد ثماره هذا الكم الهائل من الفكر الدينى الاخلاقى . فالدين يؤكد دائما على النضام فى مقابل الفوضى وعلى الالتزام فى مقابل الغرائز . ويعبر عن حقيقة التجربة الانسانية ليس باعتبارها عبث ووهم . وأصول التجربة الانسانية فى الظروف البدائية للحياة لا يمكن أن تفسر الاشكال التى تطورت تحت ظروف أخرى مختلفة وبرغم اعجاب هوبهوس بالتراث الوضعى والفكر التطورى الا أنه شارك الفلاسفة المثاليين آرائهم مما جعله يتوصل الى نتائج مختلفة تماما عما ذهب اليه الوضعيون . فعلى المستوى الفلسفى أكد هوبهوس على حقيقة الصيغ الدينية الامر الذى تنفيه الوضعية ، ومن الناحية السوسولوجية فقد تناول العلاقة بين الدين والاخلاق والبناءات الاجتماعية ، مع وعى كامل بتعقيداتها ، دون محاولة منه أن يجد علاقات بسيطة بين أنواع الاديان والمجتمعات . وعلى الرغم من أن أفكار هوبهوس لم تحظ باهتمام الكثير من علماء الاجتماع ، الا أن هناك عديدا من العلماء الذين تبنوا أفكاره فى مجال فلسفة الدين وعلم الاجتماع الدينى من أمثال :

(١٦) Teilhard de Chardin Alister Hardy. Julian huxley

(15) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 20 - 21.

(16) Scharf, B., R. *op. cit.* P. 21

أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعى .

لا شك أن دور كيم أثرى علم الاجتماع الدينى بعدديد من الاعمال الهامة فى ذلك المجال . وقد حاول ، مثل التطورين الأوائل ، أن يبحث عن أصل الدين وذلك بتحليل الدين فى أكثر المجتمعات البدائية . ويعتقد دور كيم هنا أن التغيرات فى الشكل تؤدي الى تغيرات جوهرية فى الطبيعة، وأن الوقوف على تطور المجتمع من البسيط الى المركب سوف يحدد لنسأ مجرى التطور الاجتماعى . وما يعمنا هنا أن دور كيم كان له الفضل فى التأكيد على أن عالم الاجتماع له منهجا مخالفا لدراسة الظاهرة الدينية . فالدين بالنسبة له يجب أن يدرس كحقيقة اجتماعية Social fact أو كشيء a thing . ويرفض دور كيم تفسير الدين على أنه نتاج تقسيمات عقلية زائفة أو توهم ناجم عن ضغط مشاعر معينة . ويتساءل هل يمكن لمثل هذا الوهم أو الخيال أن يستمر فى أن يكون له قوة عالمية فى كل المجتمعات الانسانية . فالدين يجب أن يكون حقيقيا ، حتى يمكن أن يكون له تأثيرات اجتماعية ، ويعتقد دور كيم أن القواعد والقيم الخاصة بأى مجتمع تكون بالنسبة لأعضائه فى مكانة عليا وفوق كل الاغراد . وكل عضو يدرك هذه القيم والقواعد السلوكية ، ويدرك أن لها وجود مستقل عنه ولها القدرة على اكراهه على الالتزام بها . كما يشعر العضو باعتماده على المجتمع . ومن المعترف به أن الدين يعتمد على قوى عليا ، وهذا الاعتراف نابع من الشعائر التى تساعد العابد على وضع نفسه فى العلاقة الصحيحة مع هذه القوى ، يتلقى النفع منها ويتبعد عن أضرارها⁽¹⁷⁾ .

ويرى دور كيم أن الاشياء المقدسة لآى نسق دينى هى فى الحقيقة رموز للمجتمع الذى يمارس هذا الدين . ويفسر هذا بأن التسموب التى تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية ، وعندما تجتمع فى مناسبات

(17) Scharf, B., R. *op. cit.*, P. 21.

معيّنة - بغوى هذا الاحساس "الجمعى ، وبتكرار هذا الاحساس في المناسبات يصبح نوعاً من الشعائر ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة . فتلک الاحاسيس التى يعبر عنها من خلال الشعائر تتعكس على الموضوعات التى أصبحت ذات طبيعة مقدسة في رأى الجماعة وتضفى نوعاً من "خشوع الدينى في مواجهة القوى الغامضة" (١٨) .

لقد حاول دور كيم أن يبرهن على ما ذهب اليه ، فأخذ مثالا من دراسة قبيلة Arunta في وسط أستراليا والتي يد طوالم القبيلة فيها الطوالم الرئيسى بالإضافة الى وجود طقوس مرتبطة بطوالم أخرى ولكنها أقل أهمية على مستوى الأشخاص أو القبيلة عامة . ويذهب دور كيم الى أن العضوية في هذه القبيلة تشكل محور الحياة الاجتماعية فالطوالم الشخصى يمثل استمداج القيم الاجتماعية والاعتراف بلن فردية الفرد تعتمد على مساندة المجتمع . والاعتقاد في وجود اله متسام يمثل الوعى بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا . ولكن في مناسبات قليلة غالبا ما يركد هذا المفهوم من خلال التجربة دون أن يتخذ ذلك اشكالا طقوسية أو دينية جديدة (١٩) .

ما يريد أن يؤكد دور كيم هو أن الجماعة الاجتماعية هي المسئولة عن تكوين الدين والاخلاق والتعبير عن ذلك رمزيا . فالدين خاص بجماعة معينة وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضا ، بمعنى آخر . أن بناء الجماعة عنده يعتبر متغيرا مستقلا والدين يعتبر فيه متغيرا تابعاً . ولكن من الناحية الوظيفية يرى دور كيم أن الدين يسند ويدعم بناء اجتماعى معين عن طريق منع الانحراف وتحديد مجريات التغير . وكذلك

(18) Scharf, B., R., op. cit. P 21

(١٩) انظر -

Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*
trans. by J. W. Swain 1915

بإعطائه سلطة مطلقة ومقدسة القواعد والقيم الثابتة للجماعة . فالدين مستمد أيضا من التضامن الاجتماعي من ناحية فضلا عن أنه يعكسه من ناحية أخرى ، فهو يعبر عن ولاءات الجماعة ويعمل على استمرارها . وعلى الرغم من أن الدين . سواء بطريقة ظاهرة أو مستترة يمر بتغيرات نجد أن بعض الجماعات تضيء صفة التقديس على أعضائها ، ولهذا يعمل المجتمع على استمرار الدين . وفي الوقت نفسه يعمل الدين على تعصيد هذا المجتمع . فضلا عن ذلك ، يرى دور كيم أن نمو المجتمعات في الحجم وفي الاحتكاك المتبادل وتقدم العلم والتكنولوجيا يجعل الناس يميلون إلى الانتقال من عبادة طوطم القبيلة أو أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة إلى مفهوم الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق^(٢٠) . ولكن التجربة التي تصاحب المشاعر الدينية تظل تجربة الميئة في جماعة خاصة ، بما تحتويه من تراث وقواعد وقيم خاصة . فالاديان التوحيدية ، إذن ، تحتوي ادعاء بالعالمية مع التزام خاص بالملهاع عن جماعات خاصة وتدعيمها ، ولهذا فليس مستغربا أن نجد تبريرا لإله الانسانية الذي يدافع عن شعب معين ومن ناحية أخرى فإن آلهة الديانات التوحيدية ربما تكون في وضع شبيه بالاديان البدائية يؤمن بها الأفراد ولكن لا يعبدونها نظرا لعلبة نفعية الأشياء المقدسة الأخرى مثل الرأية المقدسة أو الزعيم الأمياري . وباختصار يرى دور كيم أن حقيقة الدين ماثلة في تأثيرها وتعصيدها الثقة والتماثل بين أعضاء جماعة معينة . وبين التحليل الاجتماعي كيفية مساهمة الابنية الاجتماعية الخاصة في إعطاء فرصة لظهور أنساق دينية معينة . كما تبين في الوقت نفسه ، كيفية تأثر هذه الابنية بتلك الأنساق الدينية^(٢١) .

(20) Scharf, B. R., *op. cit.*, PP. 23 - 24.

(٢١) تبني دور كيم في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي موقف مبسوط الذي يرى أن تطور المجتمع يتحقق من خلال انتقاله من الشكل البسيط إلى =

ويلاحظ روبرتسون R. Robertson أن معالجة دور كيم للدين قد حظيت باهتمام كثير من الباحثين ، خاصة علماء الانثروبولوجيا ، ويرى أن مرد هذا أن نظرية دور كيم عن الجانب التكامل للدين وأثر الدين على المستوى الفردي والجماعي جذبت كثيرا من الباحثين الذين حاولوا الاهتمام بدراسة المجتمعات البدائية مع التركيز على الجانب الوظيفي أو التكامل للدين ، أى الاهتمام بدور القيم والمعتقدات والرموز في إعطاء شعور بالتكامل للأفراد وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع . كل هذا أدى الى ظهور النظرية الوظيفية أو التكاملية للدين . كذلك فقد كان لدور كيم الفصل ، بما قدمه من دراسات عن التفرقة بين المقدس والدنس وتأكيد على عالمية الدين ، في استبعاده الدراسات الانثروبولوجية التي اهتمت بموضوع التفرقة بين ما هو عقلي وغير عقلي في الاعتقاد الدينى

= الشكل المركب . فيذهب دور كيم الى ان المجتمع الانساني يتميز بنوع من التضامن الالى Mechanical Solidarity ، ويعيش ويشارك الاعضاء فيه نفس التجربة ولهذا يقبلون نفس القواعد والقيم والسلطة ، رأى مجرم على هذه القواعد يعد مجرما على الكل . ولهذا يرتبط للتضامن الالى بأشياء مقدسة نرى المجتمع . وبازدياد العمل داخل المجتمع وتحت ظروف خاصة بالضغط السكاني يسود المجتمع نوع جديد من التضامن وهو التضامن العضوى Organic Solidarity . وهنا يظهر نوع من الحرية للأفراد ، ومن ثم يتحررون من السلطات والقيم التي كان لها مكانة للتقديس وتظهر قواعد وقوانين جديدة تتميز بالطبيعة اللطمانية . على أى حال ، هذا النوع من التضامن العضوى لا يمكن أن يتم تمثيله رمزيا في أشياء مقدسة ، ولذا فالأفراد يوجهون ولاهم الى بعض الجماعات الفرعية . وعليه يرى دور كيم أن الشيوعية والقومية التي ظهرت في المجتمع الصناعي الحديث لن هي الا بدائل للديانة المسيحية حيث أن المجتمع لابد وأن ينمي نوعا من التعبير الخالي الذي يأخذ شكل الشعائر فيما بعد ويحظى بالتقديس .

انظر :

Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*. trans. by G. Simpson, 1947.

والذي ساد الدراسات الانثروبولوجية التطورية في القرن التاسع عشر (٢٢) .

وإذا ألفينا نظرة نقدية على اتهامات فيبر نجد أن نظريته عن الدين تتميز بالتمعقيد فكما سبق أن رأينا ، شرح دور كيم نظريته عن الدين في ضوء ظاهرة الطوطمية فذهب الى أن الطوطمية البدائية للدين ، وأن الأديان المتقدمة ما هي الا صورة ممقدة منها ولكن مع تواضع كثير من المعلومات عن الأديان اتضح أن الطوطمية ليست ظاهرة دينية كما ادعى دور كيم . فقد ذهب ليفي استروس Lévi Strauss (٢٣) الى أن تلازم الطوطمية وارتباطاتها بالدين هو الذي أعطاها مكانة في الدين ، على الرغم من أن الطوطمية قد انفصلت تماما عن الأديان المتحضرة خشية أن تقوم تلك الأديان باحتوائها . ويرى ليفي استروس كذلك أن دور كيم قد أهتم بعلاقة البناء الاجتماعي بالمعتقدات والقيم ، ولكن دور كيم بذلك ، كما يرى ليفي استروس ، قد أغفل العلاقة بين المجتمع والطبيعة . ويؤكد ليفي استروس أن هناك اتجاها مغالما لاتجاه دور كيم ، وهو الاتجاه الذي ظهر مع مالفينوفسكي والذي يذهب الى أن الدين والسحر قد ظهر

(22) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit. P. 18.

انظر ايضا :

Alpert, H., "Durkheim Functional theory of ritual" in Nisbet, E., (ed.), *Emile Durkheim*. Englewood : Spectrum Books, 1965.

Honigsheim, P., "The Influence of Durkheim and His School on the study of Religion" in Wolff, k. (ed.) *Emile Durkheim* Ohio State University, 1960.

(٢٣) انظر

Lévi Strauss, C., *The Savage Mind*. London : Chicago. 1965.

من خلال العلاقة المعقدة بين 'الإنسان والبيئة الطبيعية التي تضمن
طبيعة الإنسان البيولوجية . فالرأى عند نُبى استروس أن مقولات الفكر
الإنسانى لها علاقة بالوسائل التي تتسمى بالاختلافات بين الطبيعة
والثقافة⁽²⁴⁾ .

ويمكننا أيضا عقد مقارنة بين نظرية كل من دور كيم وماركس في
الدين . فكما يرى روبرتسون ، هناك اتفاق بينهما في كثير من الموضوعات،
فكلاهما يؤكد على تبعية الفكر الدينى للتنوع القائم في بناء المجتمع ، ولكن
بينما يرى ماركس أن بناء المجتمع هو محصلة العلاقة المتغيرة بين
الإنسان وبيئته المادية ، ينظر دور كيم الى 'البناء الاجتماعى باعتباره شيء
معطى a given .

فالتفسير الماركسى للدين لا يرى 'الباء الحقيقى للاعتقاد الدينى
باعتباره انعكاس مبشر للعلاقة البنائية بين الأفراد والجماعات ، ولكن
ينظر اليه على أنه مظهر من علاقة معينة للتفاعل ، أعنى علاقة الإنسان
بالانتاج الاقتصادى . ان طبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات
الاساسية التي تهتم بعملية الانتاج هي التي تخلق الظروف التي تؤدي
الى ظهور نمط معين من الاديان . فعلى كل المراحل السابقة على ظهور
المجتمع الاشتراكى يقع الناس في علاقة اغترابية alienation مع كل من
وسائل الانتاج ومحصلتها من المنتجات ، كما أنهم يشعرون بالاغتراب في
علاقتهم بعضهم ببعض . وفي حالة الاغتراب تستمر الاعتقادات الدينية
والشعائر في الظهور . فهي بمثابة الاستجابة للمشاعر العامة التي تكشف
عن عدم التحكم في مصير الإنسان . فالماركسية آخذ ، ترى أن الدين
توحيض في موقف دينامى معقد خال من العلاقات الاجتماعية ، ولا يتمتع
فيه الإنسان بأى قوى سوى القوى الفكرية . بينما نجد دور كيم يؤكد
على أن الدين تعبير عن الحياة الجمعية والعقل الجمعى⁽²⁵⁾ .

(24) Robertson, R., *op. cit.*, P. 19.

(25) *Ibid.*, PP. 19 - 21.

٣ - اسهامات اخرى :

١ (هيوبرت وموسى : الشعائر والحياة الاجتماعية •

جذبت نظرية دور كيم ، خاصة تحليله الوظيفى ، عيدا من الباحثين فى مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية • فقد حاول هيوبرت Hubert وموسى Mauss تطبيق نظرية دور كيم على البناء الاجتماعى للاسكيمو وأنشطته الدينية وذلك لاثبات أن هناك علاقة بين الحياة الاجتماعية والنشاط الشعائرى فى الاسكيمو تشبه العلاقة القائمة فى قبيلة Arunta التى درسها دور كيم • وتبعنا لذلك بذلت كثير من الجهود فى الدراسة الوظيفية للاديان البدائية • وتركز الاهتمام فى البداية حول الاديان التى لها خصائص قبلية والتى كانت المشاركة الدينية فيها جانبا من جوانب عضوية الجماعة التى تميز بناء اجتماعى ثابت ومنزل • بينما نجد أن الانثروبولوجيين الاجتماعيين بعد ذلك ، قد أعطوا اهتماما للتغيرات المفاجئة التى حدثت لاديان الشعوب البدائية نتيجة التأثيرات الاوربية المتعملة فى التجارة أو الاحتكاك الثقافى والاستعمار^(١) •

ب (مالىنوفسكى : الجانب السحرى والعلمى فى السلوك البدائى •

يرى مالىنوفسكى Malinowski أن المعرفة الوضعية وأجراءاتها غير كافية أو شاملة لتفسير كل الظواهر طالما أن هناك باستمرار منطقة غير واضحة وخارجة عن تحكم الانسان ، وهى منطقة الاديان والسحر • ومن دراسته عن جزر التروبريانند Trobriand لاحظ مالىنوفسكى أن سكان هذه الجزر يملكون كما هائلا من المعلومات عن الفلاحة والتى

(1) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 6.

تشكل المصدر الرئيسى لميشتهم • فهو يرى أن ذلك الكم من 'المعلوم والانشطة الخاصة قد أرتبطت به بعض الشعائر 'السحرية' • فكما يقول « في كل عام تقام سلسلة من الشعائر في الفلاحة ... غطالما أن قيادة عمليات الفلاحة في أيدي السحرة ، وطالما أن العمل الشعائرى والممارسات ترتبط بنظرة سطحية ، فإن هذا يؤدي الى اختلاط السلوك الاسطورى بالمغلى ، كما لا يمكن تمييز أيما منهما لدى السكان أو حتى على مستوى التحليل العلمى^(٢) »

ويذهب مالينوفسكى الى أن سكان هذه الجزر يفرقون تفرقة واضحة بين ما يمكن انجازه بالوسائل العلمية وما يبقى ليحل عن طريق الاعتقادات السحرية أو الشعائر • فالرجل البدائى يعمل لوجهين من الحقيقة ، الجانب العلمى والجانب السحرى • ويستخدم السحر في الصلوات التى تكون فيها المشاعر قوية وشديدة ، في بعض الانشطة ، الى الدرجة التى لا يمكن معها الاعتماد على الاجراءات الامبريقية فقط • ويصبح الدين والسحر بمثابة مخارج من المواقف أو المآزق التى لا مخرج منها عبر الطريق الامبريقى ولا حل لها الا بواسطة الشعائر والاعتقاد والايمان بما هو روحانى أو فوق عضوى •

وهكذا حاول مالينوفسكى أن يبين ، أننا لكى نبتعد عن التفسير الوضعى ينبغي أن نشير الى أنه في كثير من الصالات لا يمكن أن تكون المعرفة والاجراءات العقلية مناسبة كلية مع البيئة • ولهذا فالاعتقادات السحرية والدينية والشعائر ليست أخطاء ، كما يذكر هيريزر ، ولكنها استجابات لنوع مختلف من السلوك ويعترف بها كما هي بالنسبة للذين

(٢) انظر :

Malinowski, B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Giencoe III : The Free Press, 1948. P. 11.

يمارسونها أو يعتقدون غيوسا . فلكل من الدين والسحر ، كما يرى
ماليونفسكي ، وظائف خاصة يجب أن توضع في مقولات خاصة بها⁽³⁾ .

ج) ماركس : الدين والوعي الطبقي .

لا شك أن ماركس قد أسهم بطريقة غير مباشرة في إثارة الاهتمام
بمكانة الدين في المجتمع⁽⁴⁾ . اذ يرى ماركس أن الانتقال نحو المجتمع
المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية ، صراعات
مصالح الجماعات أو الطبقات الاقتصادية . ولم يكن اهتمام ماركس
بالدين في كل المجتمعات ، ولكن اهتمامه الاساسي كان بالدور الذي يلعبه
الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة وكيف يسهم في إخماد او نمو
الوعي الطبقي بين أفراد الطبقة المستغلة . وقد لخص ماركس أفكاره عن
الدين في عبارته الشهيرة : « أن الدين هو أتنين الكائن المضطهد ، وقلب
المعلم عديم الرحمة ، وحس الظروف القاسية ، انه أمين الشعب »⁽⁵⁾ .
والحق أن انجزر Engles هو الذي حاول أن يبين العلاقة المحددة بين
التأواهر الدينية والتقسيمات الطبقيّة في مجتمعات معينة . فحاول ، على
سبيل المثال ، أن يفسر الانتشار المبكر للمسيحية من خلال نمو

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, PP. 36 - 38.

(4) Marx, k., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law" in *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844.

انظر أيضا :

Acton, H. B., "The Marxist-Leninist Theory of Religion" ,
Ratio Vol. 1, No. 10- 1958. PP. 136 - 149.

Bottomre, T., B., and Rudel M., *Karl Marx : Scientific
writings in Sociology and Social Philosophy*, Penguin Books.
1943.

Marx: Karl and Engles, F., *On Religion* Moscow Foreign
laugauge publishing House, 1957.

(5) Scharf B. R., *op. cit.*, PP. 26 - 27.

البروليتاريا - الاحرار والمعيد في ممدن الامبراطورية الرومانية -
انيونانية ، كما حاول ايضاً أن يحلّ حرب الفلاحين الالمان في القرن
السادس عشر والتي استخدم الفلاحون فيها الرموز الدينية والتفوا حول
قائد ديني كجزء من مواجهتهم للاقطاع . باختصار فان كلا من ماركس
وانجلز أراد أن يبين أن الدين يمكن أن يكون وسيلة للاعتراض والقبول
والخضوع ولذا فقد حاولا تمييز الظروف التي يظهر أو يكمن فيها الصراع
الطبقي من خلال تبريرات دينية .

د (ترولتش : تصنيف التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية .

ساهم عالم الاجتماع الالمانى ترولتش Troeltsch (٦) في دراسة
التنوع الهائل بين الجماعات المسيحية في العالم الغربى ، فحاول في كتابه
التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية أن يقدم لنا نموذجاً تصنيفياً
للكنائس والفرق والجماعات الدينية . ولا شك أن مثل هذا النموذج
التصنيفى محل اهتمام ومناقشة حتى وقتنا المعاصر من جانب معظم علماء
الاجتماع الدينى من أمثال فيبر M. Weber وولسون Wilson نيبور
H. R. Niebuhr ويعتقد ترولتش أن هناك أهمية خاصة للإنجيل
الاصلى Original gospel للمسيحين في أحداث كل التطورات اللاحقة .
فالاعتقاد في هذا الإنجيل بما يحتويه من معتقادات خاصة بصلب المسيح
ورفعه الى السماء ، والايمان باليوم الآخر . كشيء مقدس قد أثر على
المؤمنين به بغض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية كنتيجة
للتأكيد على جانب واحد من هذا الإنجيل على حساب الجوانب الأخرى ،
فطالما أن الكنيسة تحاول التوافق مع عالم المخطئين فاننا نجد أنفسنا أمام
موقفين ، أحدهما للشخص المنتمى الى فرقة معينة وينشد الكمال

(6) Troeltsch, E., *The Social Teachings of Christian Churches*, trans. by O. Wyon, 1913 (2 Vol.).

الأخلاقي والديني في عالمنا هذا ، والآخر للشخص ذو النزعة الروحية (الصوفية) mystic وينظر الى الشعائر والتظيم الديني والقواعد الاخلاقية باعتبارهم أمورا غير هامة اذا ما قورنت بانجازات الفرد في سعيه نحو تحقيق الوحدة مع الاله . ويرى ترولتش أيضا ، أن الذين ينتمون الى الفرق الدينية غالبا ما يكونون من الطبقات الدنيا . فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة كما يرى ترولتش ، هي جوانب أساسية في خلق الظروف السيئة للإنسان ، ولهذا فإن التوتر بين الكنيسة والفرقة والتجربة الروحية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود . وترى بتي أسكارف B. R. Scharf أن ترواتش لم يتنبأ مثل ماركس بأن الاعتراض الديني للفرق سوف يتحول الى اعتراض سياسي للحزب ، والذي سوف يؤدي الى احدث الثورة التي تطيح بالظلم وعلى أية حال. فإن ترولتش قد اقتصرت في نموذجها على المجتمعات المسيحية قبل عصر التنصيح السريع ، ولكن أتباعه حاولوا تطبيق ذلك النموذج على الجماعات المسيحية في المجتمعات الصناعية ، وحاولوا تطبيقه كذلك على مجتمعات غير مسيحية (٧) .

هـ باريتو : نسبة الظاهرة الدينية .

لقد تبني باريتو Pareto اتجاهها مشابها للاتجاه الوضعي في التفسير . فأنماط الفعل الاجتماعي ، كما يرى باريتو ، يمكن في كثير من الحالات أن تفسر من خلال ما أسماه بالمقياس التجريبي المنطقي Logico - experimental standard . يقصد باريتو بهذا أن الغايات التي يسمى لتحقيقها والوسائل المستخدمة يمكن أن يعبر عنها من خلال صدقها العلمي الامبريقي . ويرى باريتو أن الاعتقاد في معرفة الحقيقة

(7) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 27 - 28.

المعلقة يحجب الاعتراف بوجود حقائق أخرى . فالإنسان الذي يعتقد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يسلم بأن هناك حقائق أخرى في العلم ، ويرى كذلك أن هناك بعض 'الافتراضات' التي لا يمكن أن تقاس عن طريق الأجرام المنهجية مثل صفات الله (٨) .

وتتميز أسهامات باريتو في دراسة الظاهرة الدينية بتأثره بالمبدأ القائل بأن المعرفة السوسولوجية لها طبيعة نسبية فكل افتراض يجب أن يوضع في حدود الزمان والتجربة التي عرفناه فيها . وفي بحثه للظواهر الدينية كتب يقول « أننا لا نهتم بالبحث في حقيقة أي دين أو عقيدة أو اعتقاد أخلاقي أو ميتافيزيقي مهما كان ، نيس لأننا نحترق أي من هذه الأشياء ، ولكن لأنها ببساطة ، تقع خارج نطاق الحدود التي تعمل بداخلها فالاديان والاعتقادات وما شابهها يمكن النظر إليها فقط على أنها حقائق اجتماعية ... نحن نبحث في كيف يتكون الاعتقاد ؟ وكيف يتطور ؟ وما هي علاقته بالحقائق الاجتماعية الأخرى (٩) » .

و (لابرأس : الاتجاه السوسيوغرافي في دراسة الدين .

وفي نهاية استعراضنا لأهم من أسهموا في تطور علم الاجتماع الديني يجدر بنا الإشارة إلى اسهامات لابرأس Le Bras في فرنسا . فعلى الرغم من تأثره بنظريات دور كيم إلا أنه طور لنفسه اتجاها مميزا يعرف باسم الاتجاه السوسيوغرافي في الدين Sociology of Religion فقد حاول أن يبين بنوع من التفصيل درجة تأثير الممارسات والشعائر الدينية على فرنسا المعاصرة وتاريخ فرنسا الحديث ومن خلال دراسته

(8) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, PP. 35 - 36

(٩) انظر

Fincer, S. E., (ed.) *l'ulfredo Pareto. Sociological writings.*
London : Pall Mall Press, 1966 P. 172.

ودراسات تلاميذه تكونت صورة واضحة عن نقاط القوة والضعف في الكاثوليكية الفرنسية . وعلى الرغم من كونه كاثوليكيًا إلا أن أهدافه ، لأبراس ، كانت أكاديمية صرفة ، ولكن تلاميذه حاولوا الاهتمام بكيفية تقوية الكنيسة في فرنسا . وقد قامت دراسات مشابهة لدراسة لأبراس في أمريكا اللاتينية والمجتمعات الأوروبية . ومع استخدام الطرق المسيحية حدث تطور لكثير من الدراسات الخاصة بالذهاب إلى الكنيسة ودرجة الانتماء الديني والاعتقاد والمعرفة في المعتقدات الدينية . وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى طرق المسح الاجتماعي ، إلا أنها تغطي معلومات كافية عن العلاقات القائمة بين متغيرات مثل الصناعة وحياة المدينة والطبقة الاجتماعية والممارسات الدينية^(١٠) .

(10) Finer, S., E., (ed.), *op. cit.*, P. 30.

٤ - خاتمة :

قدمنا في هذا الفصل عرضا سريعا عن النظريات المبكرة التي ساهمت بشكل واضح في تطور علم الاجتماع الدينى ، وبيننا كيف أن هذه النظريات قد ساهمت في تقديم تفسير عقلى ، ومن ثم تضمنت أحكاما عن حقيقة أو عدم حقيقة الدين . فكما رأينا ، حاولت النظريات التطورية المبكرة تفسير الظواهر الدينية داخل الاطار الوظيفى ، غالظواهر الدينية ينظر اليها من خلال هذا المدخل على أنها أساليب بدائية من 'نتفكير الانسانى والتى ما زالت تميز بعض الثقافات الدنيا فى سلسلة 'لتطور . فالاتجاه السائد عند الكثير من ممثلى هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوع من الجهل أو الوهم أو الخطأ الانسانى الذى سوف يتضايل أمام الاكتشافات العلمية .

وباستثناء دوركيم كانت معظم هذه الدراسات أقرب الى الدراسات الانثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية . والحق ان منكس فيمر قد ساهم بشكل مباشر فى ارساء معالم علم 'الاجتماع الدينى ، فقد تنوعت دراساته المقارنة عن الاديان وشملت اديان الصين والهند واليهودية والمسيحية وغيرها . وتقدم لنا نظرية ما زال لها صداها وجاذبيتها فى الفكر الاجتماعى وهى أن الافكار الدينية لها أهمية علية فى أى نسق يتعلق بالفعل الاجتماعى أو التغير الاجتماعى وسوف نفرد الفصل القادم لمناقشة هذه الافكار بالتفصيل .

الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

- ١ - تمهيد •
- ٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية •
- ٣ - الدراسات المقارنة للاديان •
- ٤ - نقاد فيبر •
 - أ (أصل الرأسمالية •
 - ب (الكالفنية ، التطهيرية وروح الرأسمالية •
 - ج (المصلحة العلية •
 - د (روح الرأسمالية •
 - هـ (تطبيق •
- ٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

جمل فيبر من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية . فقد حاول أن يتناول أديان العالم الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية . ونهج فيبر نهجا مخالفا للمناهج التي استخدمتها الاتجاهات التطورية والوضعية . فاهتمامه الاساسى كان متعلقا بالاختلافات بين الانساق الدينية المختلطة أكثر من التشابهات التي بينها . حقيقة كان اهتمامه مثل ماركس يتركز على تتبع تطور الرأسمالية الحديثة، ولكنه يختلف عنه في أنه لم ينظر الى الرأسمالية على أنها مرحلة من التاريخ العالمى للمجتمع الانسانى ، بل نظر اليها باعتبارها ظاهرة تاريخية منفردة . فقد كانت المشكلة الرئيسية عند فيبر هي بيان سبب عدم ظهور الرأسمالية في مجتمعات أخرى . وهل هناك علاقة بين ظهورها في مجتمعات معينة وبين الاخلاق الاقتصادية الخالقة للرأسمالية التي يمكن أن نجدها فقط في المسيحية البروتستانتية . ولكي يثبت هذا قام بعمل تصنيفات لاديان العالم والنسق القيمي المرتبط بكل منها ويبحث ما اذا كانت هناك قيم مشجعة للنشاط الاقتصادي أم لا . وباختصار فقد حاول فيبر اقامة علم اجتماع دينى من خلال دراسة دور الافكار والقيم والدين في التغير الاجتماعى .

٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية :

تعد مقالة فيبر عن الاخلاق البرتستاننتية وروح الرأسمالية^(١) • أحد الاسهامات الهامة في علم الاجتماع الدينى • فقد حاول فيبر في هذه المقالة أن يناقش العلاقة بين المعتقدات الدينية والاخلاق العملية ، خاصة أخلاق النشاط الاقتصادى الذى كان سائدا في المجتمع الغربى منذ القرن السادس عشر وحتى العصر الحديث • وتعد هذه المشكلة في السياق الخاص بالاديان المختلفة ، محور الاهتمام في كل الدراسات التى قام بها ماكس فيبر عن اليهودية القديمة واديان الهند والصين والاديان اليونانية والرومانية والديانة المسيحية • وعلى الرغم من أن اهتمامه الاساسى في هذه الاعمال كان منصبا حول الاخلاق الاقتصادية ، الا أن فيبر حاول أن يقدم نظرة كلية حول العلاقات بين أنواع المجتمعات وأنواع الاديان السائدة فيها^(٢) •

على أية حال ، فإن أول اهتمام لفيبر في مقالته عن الاخلاق البروتستاننتية هو تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستاننتية والتقدم المنظم نحو الرأسمالية وقد أخذ فيبر أمثلته من التطهريّة Puritanism الانجليزية في القرن السابع عشر وكيف استقرت في أمريكا واشتغلت بالمشروعات الرأسمالية • ويرجع اهتمام فيبر بهذه الامثلة لتوضيح المناسبات التى فيها تتغير الاتجاهات نحو النشاط

(1) Weber, M., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, London University Books, 1930.

(2) Scharf, B. R., *op. cit.*, P. 132.

الاقتصادي وفتحت النظام الاقتصادي التقليدي • ويرى فيبر أن رفض هذا النظام التقليدي كان راجعا الى تأثير القوى الدينية والاخلاقية • كذلك حاول فيبر أن يبين الفرق المختلفة التي حاولت فيها الجماعات الدينية المشاركة في إقامة الرأسمالية في ذلك الوقت • ولكي يثبت هذا قام فيبر بفحص فرص العمل والتعليم المتاحة في فرنسا وانجلترا والمجر ووجد أنها تشير الى أن البروتستانتين خاصة اتباع كالفن اذا ما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى ويميلون الى البقاء في المزارع وفي المراتب الدنيا والمشروعات الصغيرة ، أو الوظائف الادارية •

وبعدما حاول فيبر اثبات العلاقة بين البروتستانتية والكالفينية والرأسمالية الحديثة انتقل لبيان الملامح المميزة للرأسمالية الحديثة واختلافها عن الانواع الاخرى من التنظيمات الاقتصادية • ويقرر فيبر في وضوح ، أنه لا يدعى أن الرأسمالية لم تكن موجودة في كل الانظمة الاقتصادية السابقة • فقد عرفت أنظمة اقتصادية كثيرة العديد من سمات الرأسمالية ، ولكن فيبر لا يتحدث عن ذلك النوع من "رأسمالية" ، أنه يبحث عن الرأسمالية الحديثة التي لا تعتمد على الدولة الا في حماية اعدائهم والنظام الذي يسمح للرأسمالية بالعقلانية في السلوك التجارى وبينما كانت الرأسمالية القديمة لا تعبأ بالمعاليم الدينية والرأى العام ، نجد أن رواد الرأسمالية الحديثة أكثر تحمسا في اتجاهاتهم نحو الاخلاق واتباع القيم الدينية في أعمالهم ، وينظرون الى ثرواتهم على أنها هبة ونيمة من الله من بها عليهم • فالشارك في الرأسمالية الحديثة — سواء كان صاحب المشروع أو الادارى أو العامل ، هو ، كما يرى فيبر - « منصرف » عن التقاليد التي لا تحبذ التغيرات التكنولوجية والنظامية وتحجب تراكم الثروة ، وهو ، كما يؤكد فيبر ، المؤمن بأخلاق العمل الشاق ، والتمسك المنظم لتحقيق أقصى انتاج ممكن والمقتصد في

الاستهلاك الفردي ، والمؤمن بالفرديّة أكثر من الجمعية في مسؤولية الحياة الاقتصادية⁽³⁾ .

ولكن كيف ترتبط هذه النظرة الجديدة للعمل والتعطش للثروة بالراسمالية ؟ يرى فيير أن مبدأ الدعوة Calling للواجب الديني من الاسس الهامة في هذه القيم الجديدة ، وكذلك مبدأ الجبرية Predestination الذي يولد الإرادة القوية اللازمة لوضع ذلك المبدأ ونطبيقه في الممارسات العملية فالبروتستانت ، كما يؤكد فيير ، كانوا متحمسين للتفكير في عملهم اليومي بأى مهنة على أنه وسيلة من خلالها يقدمون الشكر لله . فالعمل بالنسبة لهم يجب أن يؤخذ مأخذ الجد تماما مثل الواجبات الدينية التي يقوم بها القس الكاثوليكي الذي يعتقد أنه بليس دعوة أو واجب ديني خاص . فالعمل له قيمة فعلية ولم يعد ينظر اليه بعد ، على أنه نتيجة لخطيئة آدم . ومن ناحية أخرى . فالكالفانية تعتبر أكثر تأكيدا على حرية اختيار الواجب الديني من الكاثوليكية كما أنها لا تفرض الالتزام بقبول أى واجب ليرتبط به الانسان منذ ولادته .

ويرى فيير أن هذين المبدأين - مبدأ أهمية العمل ، وحقوق الفرد وواجبه في اختيار ميداننا لنشاطه ، كان لهما اسهاما واضحا في التقدم الاقتصادي الذي لم يبدأونه فقط بل مارسوه بالفعل . كما يعتقد أن البروتستانت قاموا بممارسة هذا النوع من النشاط الاقتصادي حينما كانوا يؤمنون بعقيدة الجبرية . فالاعتقاد الكالفاني يدعى أنه بسبب خطيئة آدم فان جميع الناس سوف يختارون ليكونوا من الناجين من العذاب . ولكن لا يمكن لانسان أن يعرف تقدير الله بالنسبة للمؤمنين والناجين ، ولهذا فان الجميع يجب أن يبذلوا قصارى جهدهم في طاعة

(3) Scharf, B. R. *op. cit.*, I 133.

أوامر الله على هذه الأرض • ولم يكن اهتمام فيبر منصبا على الأسباب التي جعلت كالفن ينادى بهذا المبدأ ولكنه كان مهتما أساسا بالتغيرات التي صاحبت ذلك المبدأ في سلوك المعتنقين له • بمعنى آخر ، أراد فيبر أن يتتبع الطرق التي حاول الكالفنيون من خلالها تحقيق الخلاص فقد قبلوا مبدأ كالفن أن لا عودة للشعائر والاعتراقات المسيحية ، وبدلا من ذلك ، ركزوا جهودهم في العمل المتواصل ، التنظيم الذاتي للشخص ، واتباع الطرق السليمة لتحقيق الاهداف ، والتأكيد على أنهم من المختارين من قبل الله • وإذا ما أصيب المرء بالقلق فمعالجه هو التأكيد على هذه القيم الجديدة فلا الكنيسة ولا رجل الدين ولا أى شخص يمكن أن يقدم للإنسان أى شئ ، فهو وحده وبكفاحه المستمر يستطيع أن يصل الى مرحلة الخلاص ، وهذا ما يعرف في المسيحية بالزهد الدنيوى inner wordly asceticism كل هذا أعطى امكانية تطور الرأسمالية الحديثة في أوربا في القرن السابع عشر ، ولم تكن مصادفة اذن • أن تكون هذه الامكانية متاحة فقط بين البروتستانت الكالفنيين في معظم دول أوروبا⁽⁴⁾ •

ومن الملاحظ هنا أن تحليل فيبر يقف في اتجاه مخالف تماما لتحليل الماركسي ، فقد أعطى فيبر اعتبارا أكثر لدور الأفكار في خلق البناء الاجتماعي • وعلى أية حال • فإن فيبر يدين بالفضل لدراسة سمبارت W. Sombart عن أصل الرأسمالية وخاصة معالجته لما أسماه روح الرأسمالية The Spirit of Capitalism كتوة مساعدة في تطور الرأسمالية الحديثة • اذ يرى سمبارت أن اليهود الاوربيون هم الذين لهم الفضل في خلق الرأسمالية الغربية •

(4) Scharf, B., R., *op. cit.*, F. 134 - 135.

٣ - الدراسات المقارنة للاديان :

جاءت دراسات فيبر عن أديان الهند والصين واليهودية تحت اسم
الاخلاق الاقتصادية لأديان العالم *The Economic Ethic of the World Religions* ^(١) لا شك أن هذا العنوان يشير الى استمرار
اهتمام فيبر بتأثير الاخلاق البروتستانتية على الأنشطة الاقتصادية ، كما
أنه يشير أيضا الى أن الاعتقادات الدينية تختلف فيما بينها بشأن
الأنشطة الاقتصادية ، ومع ذلك فإن جميع الأديان تحاول أن تعطى توجيها
أخلاقيا للأنشطة الدنيوية لأعضائها سواء كانت هذه التوجيهات ضمنية أو
صرحة . وبهذا المعنى الواسع نستطيع أن نقول أن فيبر يتعامل مع
الاخلاق العلمانية التي هي جزء من كل دين عالمي . بمعنى آخر أن في
كل دين « مستودع للخواطر الروحية للمؤمن » وهذا ما يشكل الاخلاق
ونسق القيم الخاص بكل دين . ولا يعني هذا أن فيبر أهمل تأثير المجتمع
على الدين بل على العكس من ذلك فقد بين بوضوح التأثيرات المتبادلة بين
الدين والمجتمع . ولعل اهتمام فيبر الرئيسي ، كما يشير بندكس
Bendix كان مركزا حول معرفة تأثير الافكار الدينية على الأنشطة
الاقتصادية وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعي والافكار الدينية .
وأخيرا أهتم فيبر بتأكيد وإيضاح الصفات المميزة للحضارة الغربية التي
تتميز بالعقلانية ^(٢) .

(١) انظر :

Weber, "Religions Reflections of the wordly and their Directions," and "Social psychology of the world Religion," in *Essay from Max weber*, trans, by H. Gerth and C. W. Mills, 1947.

(2) Bendix, R., *Max Weber, An Intellectual Protrait*-
Garden city, New York : Doubleday & Company, 1962, P.257.

ولقد تركزت تحليلات فيير حول العلاقات بين المعتقدات الدينية ومكانة وبناء القوة لتجاعة المكونة للمجتمع . واستخدم فيير منهجا مناسبا لدراساته المبكرة عن الوضع المتغير لعمل الزراعة ومشكلة تنظيم سوق الأوراق المالية وعلاقة ذلك بالتوجيه النموذجي للمشاركين ، كل هذا يكشف عن الجوانب الدينية للبناء الاجتماعي في ألمانيا . ثم تحول اهتمام فيير نحو دراسة القادة الدينيين في الصين القديمة ، والهند وفلسطين ، الذين صاغوا ونشروا الاتجاهات الدينية للعديد من أديان العالم . ويمكن فهم البواعث الأخلاقية لتلك العقائد على أنها استجابة للاهتمامات المادية والفكرية للجماعات الاجتماعية ، كما يمكن فهمها أيضا على أنها تأثيرات اجتماعية شكلية ومستقلة للآلهامات الدينية والتشخصيات الكارزمية . ومع التقدم الذي أحرزته دراسات فيير انتقلت اهتماماته بالتدريج من التحليل المطول لتلك التأثيرات المتبادلة الى الدراسة المقارنة للبنى الاجتماعية حيث أن المتضمنات الأخلاقية الدينية لاديان العالم المختلفة تمثل محورا رئيسيا للدراسة . والنظرة العالمية للاديان الكبرى كانت من عمل جماعات رجال الدين الموجودة والتي لها أسلوب خاص في الحياة ، وكل منها حاولت تطوير المعتقدات الدينية الخاصة بها ولذلك انصب هدف فيير الاساسي على تحليل الظروف الاجتماعية التي من خلالها أصبح الالهام الكارزماي للآقلية أسلوبا للجماعة المتميزة والتي أصبحت فيما بعد التوجيه السائد للحضارة ككل . وحاول فيير أن يطبق هذا الافتراض الاساسي على كل الحضارات الكبرى في فترة تكوين أنساقها الاعتقادية المتميزة⁽³⁾ .

ومن الواضح أن كتابات فيير لا تتضمن مناقشة مستنبضة عن كيفية

(3) Bendix, R., *op. cit.*, PP. 258 - 259.

ارتباط افتراضه الانسنى بوجهة نظر المجتمع ، وربما نجد بعض
الاشارات الضمنية ، اذ يرى غير أن كل مجتمع هو تكوين ايجابى أو
سلبى من جماعات متميزة ومتراطة من أجل الحفاظ على أسلوب الحياة
بواسطة المسافة الاجتماعية والعزلة واستغلال الفرص الاقتصادية. ولكى
نفهم ديناميات واستمرار المجتمع فانفسا يجب أن نفهم تلك الجهود فى
علاقتها بالافكار والقيم السائدة فى المجتمع ، أو بمعنى آخر ، فان كل
فكرة أو قيمة تقوم بملاحظتها بحيث نبحت عن الجماعة المتميزة التى
تعصدها وأسلوبها المادى والفكرى فى الحياة ، وهكذا فإن غير يدرس
الافكار الدينية فى ضوء علاقتها بالافعال الجمعية ، وخاصة فى ضوء
العمليات الاجتماعية التى من خلالها تصبح الهامات الاقلية اعتقاد الكثرة
وبذلك يعتبر غير كل جماعة اجتماعية موجهة بفكرة معينة تؤكددها من
خلال حياتها ، فالفلاحين يميلون نحو عبادة الطبيعة والسحر ، والزهد
المسيحى هو ظاهرة برجوازية حضرية ، والجماعات المسيطرة
والارستوقراطية العسكرية تملك احساسا بالعزلة يجعلها ترفض الافكار
الدينية التى تدعو الى التواضع ... وهكذا . ويشير اهتمام غير الى
تأكيد واضح على أن المجتمع يتكون من جماعات كثيرة لها مصالح ومميزات
خاصة بها .

على أية حال ، فقد استخدم غير فى دراسته للاخلاق البروتستانتية
مصطلحا جديدا هو الزهد الدنيوى Inner - Wordly Asceticism⁽¹⁾

(٤) لنظر :

(A) Weber, M., *Sociology of Religion* trans by E. Fischoff, London : Methuen, 1965.

(B), *The Theory of Social and Economic organization* trans - by A. M. Henderson and T. Parsons. N. Y. Free Press, 1964.

والحق أن هذا المصطلح له استخدام واسع في الدراسات يقارنه نلاديان . وقد استخدمه فيير كمصطلح مقابل لمصطلح التطهرى لنشط والراهب الكاثوليكي ، فكلاهما يسلك طريقا زهديا في الحياة . فالتطهرى يحاول أن يثبت لنفسه أنه من المختارين للحياة النهائية . والآخر يفعل ذلك لكي يحقق خلاصه . وفي حالة كل منهما نجد أن الاعتقاد الديني هو الموجه لطريقة الحياة ، حيث تخضع الدوافع لمجموعة نمطية من الأنشطة وتكون المغريات الحسية قليلة الشأن لدى كل منهما . كما يمارس كل منهما نظاما تهذيبيا خاصا بطريقة ما حيث أن كل الأعمال تهدف في نهاية الأمر إلى تحقيق الغاية النهائية وهي الخلاص . ولكن يبدو الاختلاف في أن الراهب الكاثوليكي يرى أن هدفه يتطلب منه الانسحاب من الحياة الأسرية والجنسية ومن العلاقات الطبقية والملكية ومن الممارسة السياسية ، هذا في الوقت الذي يعتقد فيه التطهرى أن كل تلك الأنشطة السابقة ، لو نظمت وأعيد توجيهها ، فإنها يمكن أن تساهم في تلبية إرادة الله وتحقيق تبجيله على الأرض والذي يعبد واجبا إنسانيا اسمي . ويرى فيير أن الزهد الأخرى Other - wordly asceticism لرجل الدين الكاثوليكي يفرض الكثير من المتطلبات مما يحمله ملتزما طوال حياته بها . فالراهب الكاثوليكي طالما كان متمسكا بالمثال الذي يتطلع للوصول إليه فإن تأثيره على العالم يكون ضئيلا ، بينما نجد أن التطهرى لو تمسك بمثاله لازداد تأثيره في العالم . وبينما تمثل طريقة الراهب في الحياة أسلوبا لعدد قليل من الذين يريدون الكمال ، يعد التهذيب الذاتي للمتطهر متطلبا من الجميع⁽⁵⁾ .

ومن ناحية أخرى ، فقد استخدم ماكس فيير مصطلحي الزهد

(5) Scharf, B., R., *op. cit.* P. 139

الدينوى والاخرى ليقارن بين المسيحية وأديان أخرى مثل الهندوسية والبوذية والديانة الطاوية Tanism ويرى غير أن هناك تشابها بين حالة الراهب الكاثوليكي والحال في الديانة البوذية ، فالبوذية ، كما يذهب غير ، تشجع الراهب ويمكن التمييز بين التزام الراهب فيها وبين ما يقوم به العامة . وعلى الرغم من أن غير اكتشف أن الرهبان البوذيين في الصين كانوا من ملاك الاراضى ومن بين أفراد يمثلون مراكز القوى السياسية الامر الذي أفسد المثال الدينى ، الا أنه يرى أن البوذية يمكن أن توصف بأنها تشجع الزهد الاخرى ، فالبوذية تشجع احتكار كل الاعمال التى توجه نحو تحقيق غايات دنيوية مثل الاشباع الحسى أو امتلاك الثروة أو المركز السياسى ، ولهذا فان الاتجاه فى البوذية دائما نحو الزهد الاخرى ومن ثم غي بعيدة تماما عن أى أخلاق تعطى قيمة ايجابية للعمل الشاق والتجديدات فى الميدان الاقتصادى . فالبوذية دائما ما تمثل عائقا للتقدم الاقتصادى خاصة تلك الانشطة التى تتطلب مبادرة ومسئولية فردية والتى قد تؤدى الى وجود تباين وعدم مساواة بين الافراد ، وهذا يعارض الاخوة والانعماس فى التجربة الدينية⁽⁶⁾ .

والهندوسية⁽⁷⁾ رغم أنها لا تعرف الرهينة الرسمية مثل البوذية، الا أن نسقتها الفلسفى للاخلاق يشير الى نوع من الزهد الاخرى . فالانشطة العادية لهذا العالم ، سواء الانشطة الاسرية أو الاقتصادية أو السياسية ان هى الا واجبات يجب أن تلبى ولكن ينظر اليها باعتبارها ليست أهم جوانب الحياة . فخلد بين رجال الدين الهندوسى العظام أن

(6) Scharf. B., R., *op. cit.*, P. 140.

(7) *Ibid.* P. 140.

عالم الظواهر ليس الا وهمًا • وبينوا أن الوسائل المختلفة للتهديب البدني والتأمل والصلاة ، كل هذا يساعد الناس على ادراك الحقيقة المتسامية وراء الاشياء المادية والعلاقات الاجتماعية • ولفهم العالم على هذا النحو والتحكم والسيطرة على النفس يقتضى الامر تأكيد الاتجاه نحو الزهد الاخرى ، ولا شك أن هذا كان عقبة فى سبيل تطور الرأسمالية فى المجتمع الهندى (٨) •

وتنادى الديانة الطاوية Taoism أيضا بالزهد ، فهم يرى أن هناك طريقا فى الحياة لابد أن يتبعه الانسان ويقتضى منه الاعتماد عن الاكتسابات الذاتية أو المنافسة أو العداوة • فالانسان يجب أن يبذل قصارى جهده للانسحاب من الأنشطة التى تؤدى الى هذه الاغراءات والانسحاب من الأنشطة السياسية والابتماد عن الغايات الاقتصادية • وقد أدى هذا أيضا ، كما يؤكد غيبر ، الى عدم ظهور الرأسمالية فى بلاد الصين (٩) •

واذا كانت البوذية والطاوية والهندوسية تضع ثيودا على التطور الاقتصادى وتنادى بالزهد الاخرى ، فإن هناك أديانا أخرى افتتحت الاتجاه المتسم بالزهد ومن ثم وبطريقة مختلفة لم تساعد على وجود الرأسمالية • فالكونفوشية أكدت على وجود بناء اجتماعى ثابت حيث تتقدم أنشطة وتجديدات الفرد • ومن ثم لا يسمح للتغير فيه • لهذا النسق الاعتقادى يؤكد على القيم الدنيوية ولكن أهمها الخبرة والاثبات

(٨) انظر.

Weber, M., *The Religion of China, Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan, 1964

(9) Scharf, B. R., *op cit.*, P. 140.

القوى وليس قهر الطبيعة وتحقيق انجازات فردية وهكذا فان الدين الرسمي للصين لم يفسح الطريق بوضوح للتقدم التكنولوجي^(١٠) .

ويختلف الاسلام^(١١) كما يرى فيبر ، عن تلك الاديان ، فهو دين المحاربين والموجه نحو القيم الدنيوية . ويعترف فيبر بأن هناك بعض الفرق الصوفية في المراحل المتأخرة من الاسلام شبيهة بتلك الفرق الزهدية في المسيحية الا انها لم تكن قوية لدرجة أنها تؤدي الى وجود تطور اقتصادي . كذلك فان اليهودية^(١٢) كما يؤكد فيبر ، لم تعط اعتبارا وقيمة للزهد . فاليهودية قد لعبت دورا هاما في التقدم الاقتصادي وفي التطور الرأسمالي . ولكن بسبب اعتقادها للقيم الزهدية فانها لم تستطع أن تطور الرأسمالية السياسية أو الحديثة كالتي ظهرت في أوروبا وأمريكا في القرن السابع عشر^(١٣) .

(10) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 140 - 141.

(١١) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion*, *op. cit.*,

(12) Weber, M., *The Ancient Judaism*. trans by Gerth and Martindale, 1932.

(13) *Ibid.*, P. 141.

٤ - نقد فيبر :

الحق أنه منذ نشر مقالة فيبر عن الاخلاق البروتستانتية في عام ١٩٠٨ ، والنظرية التي قدمها لازال تشكل «مناقشة علمية» ، فكثير من الكتاب لديهم تصورا أو رؤية أسطورية لما كتب فيبر بالفعل ، ولمذا حاولوا أن يفسروا أو يدافعوا أو ينتقدوا هذه النظرية من خلال رؤيتهم الخاصة لها^(١) . وكما أشار W. Green : بحق فإن هؤلاء الكتاب الذين حاولوا التعليق على عمل فيبر وكأنهم لم يفهموا أو أساءوا تفسيرها مناهج فيبر . أو النتائج التي توصل اليها أو كلاهما معا ... «^(٢) .

ولعل نقدهم راجع جزئيا الى فشلهم في ادراك المعنى الحقيقي للمفاهيم التي قال بها فيبر مثل «الروح» «والاخلاق والراسمالية» ... الخ . كذلك ، فإن كثيرا من الكتاب «قد بالغوا في النقاط التي حاول فيبر اثباتها»^(٣) . وما سوف نقدمه هنا هو محاولة تبين أن هناك أربع مجموعات من الباحثين قد ركزوا نقدهم على جانب واحد من نظرية فيبر غافلين بذلك النظر الى النظرية ككل ومتجاهلين كذلك تحذيرات فيبر الخاصة بفهم نظريته . وسوف نناقش كل من هذه المجموعات الأربع بالتفصيل .

(1) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, P. 98.

(2) Green, R., W., (Ed.) *The Protestantism and Capitalism : The Weber and its Critics.* (Boston : D. C. Heath and co 1965), P. VII.

(3) Hudson, W., S. *The Weber thesis reexamined. Church History* Vol. XXX (March 1961), No. 1.

١ - أصل الرأسمالية :

بالرغم من أن غير قسدد أكد على اهتمامه «بروح» Spiri: الرأسمالية الحديثة وليس بالرأسمالية ، إلا أن بعض الباحثين، حاولوا اثبات أن الرأسمالية أقدم من وجودها من البروتستانتية ، في عام ١٩٠٨ - على سبيل المثال - هاجم F. Rachfall نظرية غير ، وادعى أن الرأسمالية أقدم بكثير من البروتستانتية ، وأن هناك عوامل أخرى أكثر أهمية من البروتستانتية ، هذه العوامل الأخرى هي التي أدت إلى نمو وتطور الرأسمالية الحديثة^(٤) ومنذ ذلك الوقت وهذا البطل من الهجوم يستخدم من قبل نقاد آخرين .

فقد ذهب ورنر سمبارت Werner Somhart في الطبعة الثانية من كتابه Der Moderne Capitalismus إلى تطور الرأسمالية الحديثة قد بدأ مبكراً عما يمتد غير ، وفي كتابه The Jews and Modern Capitalism ادعى أن الاتجاهات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية التي ارتبطت باليهودية كانت المصدر الأساسي لروح الرأسمالية . وفي كتابه The Quintessence Capitalism فحص سمبارت التأثير الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية على «روح» الرأسمالية . ونلاحظ أن سمبارت، مثل غير ، قد اعترف فعلاً بتأثير القيم الدينية على النشاط الاقتصادي ولكنه أعطى أولوية للشعوب وسياساتهم النقدية باعتبارها التي ساعدت على إقامة الرأسمالية وانتشار الروح الرأسمالية وقبل سمبارت ، «مثل غير أيضاً» ، «الترشيد» باعتباره أحد الخصائص للرأسمالية الحديثة ، ولكنه وجد أن هذا المبدأ وكذلك المبادئ الأخرى، مثل الاعتدال ، وواجب الادخار ، والأمانة والربح والفائدة - كل هذه المبادئ يمكن أن نجدها

(4) Green, R., W., (ed.) op.cit., P. VIII,

فى مبادئ الكنيسة الكاثوليكية التى كانت متضمنة فى كتابات علماء
العصور الوسطى والمدرسين من أمثال توماس الاكوينى Thomas Aquinas
وأنطونى الفلورنسى Antonine of Florance وفرنارد السرينى
Bernard of Sirena وكاردينال كامنتان Cardinal Cafentan^(٥) .

ومن ناحية أخرى يرى سمبارت أن البروتستانتية كانت دائماً على
خط معارض ومعاد للرأسمالية ، خاصة النظرة الاقتصادية للرأسمالية^(٦)
ويليسر هذا العداء بين الرأسمالية والبروتستانتية بقوله : «طالما أن
الرأسمالية شئ دنيوى ، شئ للحياة على الأرض ، ولهذا السبب فإنها
سوف تكو وتبذ من كل الذين ينظرون الى الحياة على أنها اعسداد
للهياة الآخرة»^(٧) .

والنتيجة كما يعبر عنها سمبارت هى «زيادة شدة المشاعر الدينية
كتأجيل ضرورية للاختلافات المتزايدة للانشطة الاقتصادية . وتزايد
الاختلاف حول الانشطة الاقتصادية يعنى ضعف وتحلل الرأسمالية»^(٨) .
ويمتد سمبارت أن هذا هو ما حدث فى عصر الإصلاح ، وفى بلاد
الكالفنية كانت الكنيسة معادية للرأسمالية . ويعترف سمبارت بأن
التطهريه قد ساعدت على تطور الرأسمالية ، ولكن التطهريه لم تهب لها
الحياة . فمعظم الأخلاق البروتستانتية يمكن تتبعها والمثور عليها لدى
كتاب العصور الوسطى . وبلخصصار فإن النتيجة العامة التى توصل
اليها سمبارت هى أنه لو كان هناك أى نسق دينى يعد مسئولاً عن ظهور

(5) Green, R., W.. (Ed.), *op. cit.*, P. 32

(6) *Ibid.*, P. 34.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

الروح الرأسمالية ، فإنه سيكون الكاثوليكية ، والبروتستانتية لم تفعل أكثر من ترديد وتأكيد ما قاله وخلفه المدرسيون^(٩) .

ولقد اتخذ عالم الاقتصاد الإيطالى A. Fanfani نفس الموقف الذى اتخذه سمبارت ، فذهب فى كتابه (Catholicism, Protestantism & Capitalism)^(١٠) الى أن أوروبا قد خبرت الرأسمالية قبل ظهور البروتستانتية ، وأن البروتستانتية كانت قادرة على إقامة نفسها فى هذه البلاد فحطت حيث كانت الأوضاع السائدة بها قد مهدت لتوسع الحياة الاقتصادية فى الاتجاه الرأسمالى . ويتساءل غنفانى كذلك «هل من الممكن لجوهر الشئ» — والروح الرأسمالية هى جوهر الرأسمالية عند غير — أن يأتى الى الوجود فى وقت لاحق بعد وجود الشئ نفسه^(١١) . فأفكار مثل «الوظيفة» «الترشيد» والتي اعتبرها غير جوهر الروح الرأسمالية كانت موجودة فى الكاثوليكية فى القرن الرابع عشر، فالتعاليم الكاثوليكية تكررت من جانب البروتستانتية ولهذا «فإننا نحتم القول بأن البروتستانتية والكاثوليكية لهما أهمية متساوية فى تطور الروح الرأسمالية التى كانت عامة بين الكاثوليك والبروتستانت ، كانت هذه الروح دائما موجودة ومستظل دائما موجودة ، ولكن الروح الرأسمالية كقوى اجتماعية لم تكن موجودة ولن يكون لها وجود»^(١٢) .

ولتفنيد هذه المجموعة من الانتقادات التى تدعى بأن الرأسمالية كانت سابقة على البروتستانتية ، يمكن القول بسهولة ، أن غير لم يكن

(9) Green. R., W., (ed-), *op. cit.*,

(10) *Ibid.* PP. 35 - 37.

(11) *Ibid.*, P. 201.

(12) *Ibid.*, P. 202.

مهمتها أساساً بالرأسمالية ولكن بنوع خاص من الاخلاق الاقتصادية التي انتشرت في العالم الغربي بعد الاصلاح. وكما أشار بارسونز Parsons فان فيير قد استخدم لفظة الرأسمالية بحريتين مختلفتين : وحماساً الرأسمالية في عمومها Capitalism in eneral والرأسمالية الحديثة Modern Capitalism (١٣) .

وقد كان فيير واعياً بأن هناك أشكالاً من لرأسمالية كانت موجودة قبل الاصلاح الديني في مختلف الثقافات . ولكن الاختلاف ، كما لاحظ فيير ، أن هذه الثقافات قد تجاوزت تماماً عن هذه الانشطة وجرمت كثيراً من الممارسات التجارية . أكثر من ذلك ، فان ثقافات كانت تفتقد الاخلاق أو القيم التي تتطلبها الروح الرأسمالية الحديثة . وقد عبر فيير عن ذلك بقوله : «لقد وجدت رأسمالية في الصين والهند وبابلس وفي لعالم القديم . وفي المصور الوسطى ... ولكن في كل هذه الحالات .. فان روحاً خاصة كانت مفقودة» (١٤)

هذه الاخلاق — كما يشير فيير — تميزت بمذهبها الخاص بتكريس الشخص للواجب الديني المفروض من الله كأساس للحياة المسيحية . هذه الاخلاق — في رأى فيير — ممارسة للاخلاق الكاثوليكية التقليدية

(13) Parrods T "Capitalism in Recent German Literature Sombart and Weber". Part II, *Journal of Political Economy*, Vol. 37 (February 1929) No. 1: P. 34.

إفشير أيفيسا :

Shell's list of Weber's six types of capitalism: · Shils, F, "Some Remarks on the Theory of Social and Economic Organization" *Economica* (New Series). vol 15, 1948. No. 57, PP 36-50.

(14) Weber, *protestant Ethic* . op. cit., P. 52.

التي كانت سائدة طيلة فترة الإصلاح . وقد حدد فيبر اهتمامه بدراسة هذا الشكل الجديد من الاخلاق الاقتصادية . وقد كتب فيبر في ذلك قائلا : «المشكلة الرئيسية لنا ليست تطور النشاط الرأسمالي في حد ذاته ، وتباين — ذلك النشاط — في ثقافات مختلفة في الشكل فقط مثل: النموذج المعاصر أو الرأسمالية في التجارة ، الحروب ، السياسة أو الادارة كمصادر للربح ، ولكن اهتمامنا بأصل هذا النوع الرشيد من الرأسمالية البرجوازية وتنظيمها العقلاني للعمل الحر»⁽¹⁵⁾.

من الواضح اذن أن فيبر قد طبق بحثه على شكل خاصي من الرأسمالية ، والاختلاف الرئيسي بين هذا الشكل الخاص من الرأسمالية وبين الاشكال الاخرى قائم في أسسها الاخلاقية والاداعية ، بينما الرأسمالية التقليدية كانت محدودة بفقدان الاداعية للعمل فيما وراء ارضاء حاجات المرء ذاته ، قدمت الاخلاق البروتستانتية للبرجوازية التصديق الديني لذلك . وكما كتب فيبر : «هذا الزهد البروتستانتي الدنيوى عمل بقوة ضد الاستمتاع الذاتى بالملكية ، وهدد الاستهلاك خاصة الكماليات . ومن ناحية أخرى ، كان له تأثيرا سيكولوجيا لتفليس هيازة البضائع والامتعة من السكان الذين ينتمون الى الاخلاق التقليدية وقد فتحت قيود دافع التملك ليس فقط بتقرير شرعيته ، ولكن بنظيرته اليه على أنه متفق ومشيئة الله»⁽¹⁶⁾.

وهكذا فان فيبر عندما ذهب الى أن البروتستانتية قد ساعدت على ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أنه قد برزت من الكالفنية

(15) Weber, *Protestant Ethic*, op. cit., PP. 22-24.

(16) *Ibid.*, P. 171.

مجموعة من القيم الجديدة ، هذه القيم — الاخلاق كما يسميها فيبير — نشطت ودفعت الناس في تلك الفترة التاريخية الى نوع خاص من الفعل الاقتصادي ، أعنى الرأسمالية . ولهذا فإن مهمة فيبير كانت تحليل هذه القيم ومعركة كيف ساعدت وبصرت ظهور هذه الروح الفسادة بالرأسمالية الحديثة . وواضح اذن أن نقاد فيبير لم يدركوا المشكلة فيبينما كان يتحدث عن روح الرأسمالية الحديثة ، كان نقاده يناقشون أصل الرأسمالية في عمومها . وبينما كان يحلل البروتستانتية كنسق قيمى جديد ونسق دافعى سيكولوجى نظر نقاده الى البروتستانتية على أنها لاهوت دينى وقارنوها بالمعتقد الكاثوليكية .

ب — الكالفنية • التطهيرية وروح الرأسمالية :

ركزت مجموعة أخرى من الكتاب المناقشة حول الجزء الثانى من نظرية فيبير أى العلاقة بين المتطهرين وروح الرأسمالية . لقد انتقد هدسون W. S. Hudson مفهوم فيبير ، المبسط لدرجة كبيرة ، عن الكالفنية : وكان هدسون مهتما ، بوجه خاص ، بالطريقة التى استخدم بها فيبير وتونى Tawney كتابات المتطهرين فى القرن السابع عشر لتدعيم حجتهما . ويرى هدسون : « أن فشل فيبير فى اعطاء وزن للطبيعة التبادلية للعيسة ، أدى به الى مزيد من التبسيط — أى مضاهاة تطهيرية القرن السابع عشر بكالفنية القرن السادس عشر . وانتقل فيبير — لخدمة أغراض بحثه — الى افتراض مؤداه أن الزهد البروتستانتى يمكن أن يعالج على أنه كلا واحدا — وقد وجد فيبير أوضح تمثيل له بين المتطهرين البريطانيين فى أواخر القرن السابع عشر^(١٧) .

(17) Hudson, W. S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History*: Vol. XVIII (March 1949), No. 4, P.6

هذا الافتراض ، بالنسبة لهدسون ، يمد افتراضا خاطئا لا يمكن الدفاع عنه ذلك لانه تحت تأثير الظروف "الاقتصادية الجديدة حدثت سلسلة من تغيراته العميقة" ، وفي عهد يقول ليدسون : « أن التدينين في القسوس السادس عشر كانوا يؤمنون بالنظام الصارم والفردية الاقتصادية اللذين نسبهما كل من فينر وتوني Tawney للحركة التطهيرية هي شكلها المتأخر والتي ربما قد أقرها هذا النظام الصارم وهذه الفردية الاقتصادية»^(١٨).

ويدعى هدسون ، أن فينر قد اعترف بأن العلاقة بين مبدأ «الواجب الدينى calling والحياة التجارية لا يمكن أن توجد في كتابات كالفن Calvin نفسه ولكن على أية حال ، فإن اتباع كالفن ، تأسيسا على مبدأ الضرورة السيكلوجية أقاموا مثل هذه العلاقة . وهذا معنى ، كما يقول هدسون ، أن فينر ، وتوني يمد ذلك . قد اعترفا بأن مفهوم calling قد كشف عن نفسه في النصف الثاني من القرن السابع عشر كسمة مهيمنة في الفكر التطهري .

ويذهب هدسون الى أن فينر وتوني قد «غشلا في ادراك أن مثل هذا التفسير ليس فقط ، يعزل مبدأ الواجب الدينى عن سياقه الأوسع في الفكر الكالفنى ولكنه أيضا ، يدمر كلية البناء الذهوى الاساسى للكالفنية . كذلك فانهما (فينر وتوني) لم يدركا أن مثل هذا التفسير لم يكن ضروريا لشرح النشاط الحماسى والمؤثر الذى «أبداه المتطهرون في الحياة التجارية»^(١٩).

(18) Hudson, W., S. *op. cit.*, P. 6.

(19) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *op. cit.* P. 7.

أكثر من هذا ، فلن مدلول النشاط التطهري لا يوجد في المفهوم
التطهري «للواجب الدين» ، ولكن في السياق الاوسع للمفهوم الكالفني
للعلاقة بين الله والانسان . فكما يشير هذا المفهوم فان الانسان وكيل
Steward الله ، ولهذا غلته محاسب من الله في تسيئين : وقتله
وممتلكاته ، ومن ثم فهو مسئول أمام الله عن كل لحظة يمضيها وأي
نقود ينفقها .

وقد هاجم المؤرخ البرت هيمـا Albert Hyma في كتابه Renaissance
to Reformation (٢٠) ، نظرية فيير من النهاية التاريخيـة
واستخدم أدلة وثائقية ، ومذكرات القادة البروتستانت في القرن
السادس عشر لكي يثبت :

١ - أن الرأسمالية وروح الرأسمالية كانتا تنتشران بسرعة قبل
أن يكون هناك بروتستانت .

٢ - أن لوثر Luther ، زونجلي Zwingly وكالفن Calvin
في اتجاهاتهم نحو الربا Usury والفائدة Interest كانوا أكسـر
تحفظا وعداء للرأسمالية من الكاثوليك .

٣ - المبدأ الاساسي الذي يعتبره فيير جوهر الروح الرأسمالية
(واجب القيام بالعمل الشاق ، كان معروفا لرجال الكنيسة العظام ، وأن
لوثر كالفن استمد هذا المبدأ من كتابات القديس ST. Augustine) .

وأشار هيمـا كذلك ، الى أن فيير لم يدرس وجهة النظر الاقتصادية

(20) Hyma, A., "Renaissance to Reformation (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans 1951).

والاجتماعية لكالفن نفسه ، ولكنه لجأ الى الاقتباس أساساً من كتابات
الاجيال المتأخرة عن الكالفينيين . وكما يشير هيم . فان كالفن Calvin
أظهر اتجاهها حتمياً معاد للرأسمالية ، معثل في السخف على انصاوات
التي تضمن ازدياد الثراء الدنيوي ، ونبذ استهلاك الكماليات فضلاً عن
ذلك ، فان تأكيداً أكثر وضوح على أهمية الواجب الدينى في نمو
الكالفينية . ولكن الاشارات المتكررة للواجب نحو العمل الشاق والادخار
هي السمة الغالبة لنظرية هير«^(٢١) .

وباختصار ، كان هدف هيم هو أن يبين أن البروتستانتية لم تسلك
أي طريق تقدمي من بين المعتقدات الأخرى أو تعاليمها الخاصة بالسلوك
الاقتصادي ، ولهذا لم يكن لها تأثير قاطع على نمو الرأسمالية الحديثة .

أما بالنسبة لتوني Tawney فقد قبل التوضيح الذي قدمه هير
عن فرضه المستمد من كتابات المتطهرين الانجليز في أواخر القرن
السابع عشر ، وقد اعترف توني بتعقيد الظاهرة محل الدراسة
(الرأسمالية الحديثة) . وأكد أن هناك فروقا بين الكالفينيين والمتطهرين
في القرن السابع عشر ، بمعنى أن المتطهرين المتأخرين في كل من إنجلترا
وهولندا كما يقول توني ، قد توصلوا الى «تفاق بموجبه يكون هناك
توازن قد تأصل بين الرخاء والخلاص ، وبينما حافظوا على لاهوت
المؤسس (كالفن) فانهم رفضوا نسقيته (أو نظريته) للاخلاق الاجتماعية
مقتنعين بأن الدين يتضمن الوعد بهذه الحياة والحياة الأخرى ، ولهذا
قاوموا بشدة التدخل في المسائل التجارية من جانب كل من الدولة أو
المؤسسات هذا هو الوجه الفردي الثاني للكالفينية بدلا من القومت

(21) Green. R., W., (ed.) *op. cit.* PP. 102 - 103.

المصارف من كالفن نفسه - الذى يمكن - بطريقة مقبولة ظاهريا : القول بأن لديه تطابقا مع المصفة التى أسماها غير (روح الرأسمالية)^(٢٢) .

وفى نفس الاتجاه أكاديميلسون K. Samuelsson أن المذهب التطهري كان أساسا معارضا للانغماس الشديد فى النشاط الاقتصادى . وكتب سميلسون يقول «لو أننا قبلنا رأى تونى ما تحقق نجاحا لجهود استمالة رجال الأعمال والتجار لجعل واجبهم الأساسى متمثلا فى ارضاء مطالب الاخلاق المسيحية والخير العام . والحق أن ذلك ، وعن عمد ، حدد من مجال عملياتهم ومن تجنبهم للتكتلات . اذن فإن النتيجة الواضحة للفرض مختلفة (عند تلك الخصامة بتونى) ومؤداها أن وجهات النظر الاقتصادية للمتطهرين لم تكن تشجع أو تعين الروح الرأسمالية^(٢٣) .

أكثر من ذلك فإن روح الرأسمالية التى نجدتها لدى رجال الأعمال الناجحين مثل بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin لم تكن نتيجة الاخلاق التطهيرية بل على العكس «كانت مختلفة فى النوع عن هذه التعاليم»^(٢٤) ويدعى سميلسون أيضا أن الاخلاق التطهيرية مثل التمتس للثروة . الربا . الخ يمكن أن نجدتها فى الكاثوليكية^(٢٥) .

ولتفنيد هذا النوع من النقد الخاص بالمجموعة الثانية ، فإنه يمكن القول بأن غير لم يكن مهتما بما قاله كالفن عن نفسه - ولكن بما فهمه

(22) Tawney's Forward to weber, *The Protestant Ethic.*, ap. cit., P. 10.

(23) Samuelsson, K. *Religion and Economic Action* trans. by E. G. French (New York : Harper TorchBooks, 1916) P42

(24) *Ibid.* P. 79.

(25) *Ibid.*

اتباع كالغن • بمعنى آخر ، كان فيير مهتماً ببحث كيف أن المتطلبات اللاهوتية التطهيرية دفعتهم إلى الانتاج الاقتصادي • ولم يبسط فيير التاريخ وكان داعياً للتغير في الاخلاق الكالفنية ، وقد قرر فيير ذلك بقوله : «ولكن لا يفهم من ذلك أننا نتوقع أن نجد أى من المؤسسين أو ممثلى الحركات الدينية من يعتبر اعلاء ما أسميناه روح الرأسمالية بماى معنى ، غاية لعمل حياته ، كذلك غانه لا يمكننا القول بأن السعى للأشياء الدنيوية قد برهن على أنها غاية فى ذاتها • فليس لاي من هؤلاء قيما أخلاقية ايجابية» (٢٦) .

فقد كان فيير مهتماً بالتصديق السيكولوجى الذى من خلاله انشغل الناس بالنشاط الاقتصادى • وهكذا لم يدرك نقاد فيير مقصده فى هذه النقطة • فعندما ذهب فيير إلى أن التطهيرية ساهمت فى ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أن اسهام المتطهرين يكن فى اتجاهاتهم التى «أخرجت الزاهد من الموانع إلى المنزل والسوق العام» • (٢٧) وكذلك فإن هؤلاء النقاد كما أشار بارسونز : لم يقوموا بأية اشارة إلى كتابات فيير الأخرى غير الاخلاق البروتستانتية • • • وطالما أن فيير أقام حالته الأساسية على منطق التحليل المقارن ، فإن نقده دون الاشارة إلى الأدلة المقارنة التى استخدمها • • • يبدو وكأنه ابتعاد عن المقاييس العلمية الكبرى» (٢٨) .

(26) Weber, *The Protestant Ethic*, op. cit., 89.

(27) Wood, H., "Puritanism and Capitalism", *The Congregational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2. P. 113.

(28) Parsons, T., "Review of Samulesson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 1 (Spring 1962) No. 2, PP. 226 - 227.

ج (العلاقة العلية :

بالرغم من أن تونى فى كتابه *Religion and the Rise of capitalism* (٢٩) قد قبل وجهة نظر فيمبر القائلة بوجود علاقة عليية بين الإصلاح البروتستانتي وظهور الرأسمالية ، الا أن تونى يؤكد أن الكالفنية لم تكن المصدر المباشر للرأسمالية ، ولا يمكن للكالفنية بمفردها أن تشرح سمة العلاقات الكلية بين البروتستانتية والرأسمالية . وقد عبر تونى عن ذلك بقوله : «انه اغراء لاي شخص يقوم بشرح فكرة جديدة ومليدة أن يستخدمها كأنها مفتاح لكل الابواب المغلقة وأن يفسر بالاشارة اليها ظواهر أساسية ، هي فى الواقع نتيجة لعدد من الاسباب المتقاربة» (٣٠) .

ويميل تونى الى تأكيد الدور العلمى للمسركة البروتستانتية ككل . وكذلك الى ابراز أهمية الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العامة خلال القرن السادس والسابع عشر . ويذهب تونى الى أن غير قد أحمل «الحركات الفكرية التى كانت مشجعة لنمو الاعمال التجارية والاتجاه الفردى نحو العلاقات الاقتصادية التى لم يكن لها علاقة تذكر بالدين» (٣١) .

على أية حال ، فان النقد الاساسى لتونى يمكن أن نلخصه فى هذين الاعتراضين :

(29) Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical study* (New York : Harcourt, Brace and world Inc., 1926).

(30) Tawney's Forward to weber's *Protestant Ethic*, op. cit., P. 7.

(31) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, op. cit., P. 316.

١ - «ليس من التصنع أو التكلف اقتراح أن المشروعات الرأسمالية كان يجب أن تنتظر ، ويبدو أن فيبر قد يشير الى ذلك ، حتى يمسح التغيير الدينى ، الروح الرأسمالية» (٣٢) .

٢ - «ليس أيضا من «المقول أن نذهب الى أن التغيرات الدينية ذاتها كانت مجرد نتائج للحركة الاقتصادية» (٣٣) .

وكذلك فقد ذهب المؤرخ الفرنسى هنرى سيبه Henri See بنسأل: «الا يمكن أن تكون القدرة الرأسمالية لاعضاء الفرق التطهيرية - المؤدية - جزئيا على الاقل - لكل هذا الامتزاج بين الظروف الاجتماعية والسياسية» (٣٤) .

ويرى سيبه أن الكالفنية انتشرت بين البرجوازية الحضرية والطبقات التجارية التى أصبح أفرادها من الرأسماليين ، حتى بدون أن يستسلموا لتأثير المذهب الكلفانى . بالاضافة الى ذلك ، فإن الفرق التطهيرية والكالفنية كانوا - خارج هولندا - اقليات دينية ، ممنوعين من الوظائف الحكومية والمهن الحرة ، وطبيعا أن يكرسوا أنفسهم للمعاملات . ولكونهم مضطهدين وعوملوا معاملة الاجانب انتشروا فى كل العالم وأقاموا العلاقات مع بعضهم بعضا ، وطوروا نوعا من السمة العالية

(32) Tawney's *Forward to weber's Protestant Ethic., op. cit.* P. 8.

(33) *Ibid.*, P. 8.

(34) See, H., "The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern Capitalism," *Revue Historique*. Vol. 155 (1927), Trans. by R. H. Green in his edited work: *Protstant and Capitalism, op. cit.*, P. 62.

التي تميزهم عن غيرهم . وقد ساعدتهم وحسنتهم الدينية على تكوين علاقات اقتصادية مختلفة عن الاقتصاد القومي للبلاد العديدة التي كانوا يقيمون فيها ، وباختصار يؤكد سيبه على أن أى انسان يدرس هذه المشاكل فانه لا يمكن أن يهمل الظروف الاجتماعية والسياسية التي انتشرت بها الكالفنية^(٣٥) .

وقد انتقد ماكنتير A. MacIntyre سيبه خير من جانبين :

أولاً وقبل كل شيء ، انتقد فيير في استخدامه لمصطلح ميل J. S. Mill الخاص بالاختلاف Difference . ذلك أن فيير بين أنه : «فى الصين والهند ، كل الظروف السابقة على ظهور الرأسمالية لم تظهر . ومن ثم فإن لدينا سببا قويا لافتراض أن البروتستانتية هى سبب الرأسمالية»^(٣٦)

ويرى ماكنتير أن وجهة نظر هيوم Hume وميل Mill عن العلم لا تنطبق على العلاقة بين الاعتقاد Belief والفعل Action بمعنى أن الأفكار والاعتقادات تؤثر فى الفعل الاجتماعى والحياة الاجتماعية تؤثر فى القيم والاعتقاد . وهناك اخن اتجاهات للعلية^(٣٧) . وقد شرح ذلك بقوله : «الحق أن فيير يقدم لنا الفعل الرأسمالى على أنه نتيجة للقياس العملى الخاص بالمسلمات البروتستانتية ، وأدراك هذه العلاقة المنطقية بين الاعتقاد والفعل يعد انجازا هائلا ، ولأن هذا الانجاز كان استخداما

(35) Sée H., *The Contribution of the Puritans. op cit.*, P. 63.

(36) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality in Social Science", In P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series) (N. Y : Barnes and Noble Inc., 1927), P. 49.

(37) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality." *op. cit.*,

لناهج ميل Mill فهو في غير محله كلية ، فليسنا بحاجة لان نخدع بالبدائل العلية . فالهند والصين لم تدعم ولم تستطع أن تضعف حالته (أي حالة ذلك الفعل) عن أوروبا ، ذلك لان السؤال ليس عما اذا كان هناك علاقة عارضة بحة بين الظواهر... ومثل هذا الاقتران الثابت ليس هنا أو هناك»⁽³⁸⁾ .

وماكتير لا يرفض أن يكون هناك علاقة عليية بين الفعل (السلوك الاقتصادي) والفكرة (المسلمات البروتستانتية) ، ولكنه يرفض أن يثبت ذلك عن طريق منهج ميل Mill المسمى بطريقة الاختلاف . ولهذا فان اللجوء الى حالة الصين أو الهند للخروج بأنه على الرغم من أن كل الظروف كانت موجودة ما عدا القيم البروتستانتية ، ومع ذلك لم تظهر الرأسمالية ، فالبروتستانتية هي اذن السبب للرأسمالية في أوروبا هذه في رأي ماكتير طريقة خاطئة لا يمكن استخدامها في العلوم الاجتماعية .

أما عن النقد الثاني لماكتير فمؤداه أن الاتجاهات السيكولوجية لا يمكن أن تؤدي الى ظهور الرأسمالية ، وفي هذا يقول : « أن فيسر نسب العلية الى البروتستانتية فيما أسماه روح الرأسمالية ، وهو مفهوم بواسطته ظهرت الاتجاهات الرأسمالية لتكون في مقابلة الأنشطة الرأسمالية . وفي الحقيقة وبطبيعة الامر ، فان الاتجاه لا يمكن أن يميز الا في شكل أنشطة يعبر فيها عنه ، فالاتجاه بمعنى أكثر دقة ، هو القابلية لعمل أشياء معينة ، وربما بأسلوب معين ، ولهذا فالحديث عن روح الرأسمالية وأسبابها هو حديث عن الاسباب المتعلقة بمجموعة من

(38) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality", op. cit., P. 55.

الانشطة ينظر اليها بطرق معينة ؛ ولاشيء آخر ٤٠٠» (٣٩) وباختصار غان
ماكنتير ذهب الى أن الضغط السيكولوجي ليس كافيا لشرح نتائج
الكالفينية ، فالقيم كما يذهب ماكنتير ليست كافية لشرح المظاهرة وينسب
ماكنتير هذا بقوله : «لأننى لو شرحت أعمالك على أنها تبين مسلمائك
فاننى يجب أن أكون قادرا على تمييز كل من الفعل والمسلات باعتبارها
تخلك» (٤٠) .

لرد على كل ذلك نقول ، حقيقة لقد كان فييسر واضحا في اعترافه
بالطية المتعددة للرأسمالية الحديثة . ولأنه كان يحال دور القيم الدينية
فى التغير الاجتماعى ولكى يحقق هذا ، فانه عزل هذا العامل ليرى تأثيره .
وهذا الاجراء المنهجى لا يعنى أو يتضمن أن هذا العامل هو العامل
الوحيد المفسر للمظاهر ، وقد شرح لنا غير ذلك بقوله : «نحن مهتمون
بالعلاقة بين روح الرأسمالية الحديثة مع الاخلاق المقلابة للبروتستانتية
الزهدية . وهكذا فاننا نمسالج هنا جانباً واحداً فقط من سلسلة
الاسباب» (٤١) أكثر من ذلك ، أكد فييسر أن مقصده ، ليس ابدال تفسير
على مادي لجانب واحد ، بتفسير على روحانى لجانب واحد من الثقافة
والتاريخ (٤٢) .

وكما ذكرنا فان فييسر قد اعترف بالحاجة الى استثناء عن كيف أن
الزهد البروتستانتى قد أثر فى تطور الرأسمالية . وذلك عن طريق

(39) Mac Intyre.A. 'A Mistake About Causality', *op.cit.*,
p. 54.

(40) *Ibid.*, P. 56.

(41) Weber, *The Protestantism Ethic*, *op cit.*, P. 27

(42) *Ibid.*, P. ٤٤٨.

«كلية أو شمولية الظروف الاجتماعية» . والحقيقة أن غير كان حريصا على تجنب الخطأ الذى حاول نقاده أن ينسبوه اليه ، ومرة أخرى يقول فيير : «ليس لدينا نية أيا كانت ، لندعى مثل هذه النظريات الحمقاء ، غير العملية ، كذلك . — التى تقول — بأن الروح الرأسمالية . . كانت قد ظهرت فقط نتيجة تأثيرات معينة للإصلاح . أو حتى التى ذهبت الى أن الرأسمالية كجهد اقتصادى هى من خلق الإصلاح . . على العكس ، أننا فقط نريد أن نتأكد مما اذا كان ، والى أى حد ، أدت القوى الدينية دورا فى التشكيل الكيفى والامتداد الكمى لهذه الروح فى كل العالم»⁽⁴³⁾ .

د (روح الرأسمالية :

حاول روبرتسون H. M., Robertson فى كتابه *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max Weber and his School*

أن يبين ، أنه «بسبب تبني فيير مدخلا سوسيولوجيا بدلا من المدخل التاريخى لمشكلته فإن حجته الرئيسية التى تتناول المبدأ التطهرى عن الواجب الدينى لا يمكن تأييدها»⁽⁴⁴⁾ . ولكى يثبت روبرتسون أن الروح الرأسمالية لم تكن من نتائج الاخلاق البروتستانتية ، قام غير على أساس أنه — أى غير — لم يأخذ فى اعتباره أى رأسمالى غير ذلك الرأسمالى التطهرى الذى يبحث عن الثروة تلبية للواجب الدينى . وقد لاحظ روبرتسون أن : «واقعا مثل ماركس بدون شك ، سوف يدهش بشدة لو طلب اليه ، أن يعتبر الانشطة الخاصة بالكسب المالى قد حفزت فقط

(43) Weber, *The Protestantism Ethic*, op. cit., P. 91.

(44) Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max weber and His School*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1933).

(45) Green, R., W., (ed-) *op. cit.* P. 67.

بواسطة غايات دينية أو شبه دينية تستموز عليها الروح الرأسمالية
الحقة»^(٤٦) .

ويضيف روبرتسون ، أنه لا يمكن لمؤرخ أن يكون غير واع بأن فكرة
الواجب الديني كانت أصل الرأسمالية ، وذلك لأن هذه الفكرة ظلت
موجودة في كل من بروتستانتية القرن السابع عشر وكاثوليكية القرن
الرابع عشر ، ولهذا فإننا نستنتج أن البروتستانتية والكاثوليكية لهما
أهمية متساوية في نمو الروح الرأسمالية.^(٤٧) أكثر من هذا فإن
الأخلاق البروتستانتية «قد تتغير كنتيجة لتأثير ظهور الطبقة الوسطى
ذات العقلية الرأسمالية ، فالكنايس الخاصة بالكالفينيين والمتطهرين لم
تحمل دائما نفس الاهتمام فيما يتعلق بواجبات رجال الأعمال. وتأكيدا
متغيرا يعكس روحا متغيرة للمصر حول المبدأ الديني ، فمن كونه
العائق للمشروع ، أصبح الباعث»^(٤٨) .

وتوصل روبرتسون الى أن السبب الاساسي لظهور الرأسمالية هو
الرأسمالية نفسها . فالرأسمالية قد برزت من الظروف المادية للحضارة،
وليست من بعض المبادئ الدينية^(٤٩) . فالبروتستانتية لم تؤثر في
الرأسمالية ، ولكن الرأسمالية هي التي أثرت في الاخلاق الاجتماعية
للبروتستانتية

وللرد على الرأي الماركسي لروبرتسون نقول بأن غير كان مهتما

(46) Green, R., W., (ed.) *op. cit.*, P. 67.

(47) *Ibid.*,

(48) *Ibid.*, P. 76.

(49) *Ibid.*, P. 67.

بالروح الجديدة التى ظهرت من البروتستانتية الزهديه ، ولم يكن فيير مهتما بتحليل أنشطة الفرد ولكن «روح الحياة الاقتصادية المحدودة التى تتميز بالعقلانية والعمل الحر» والاخلاق البروتستانتية — عدد فيير — لم تكن العامل الوحيد الذى انتج هذه الروح الجديدة» وهدف فيير هو أن يبين فقط ، الاهمية الكيفية ، للعنصر الدينى البحت ، فى هذه الروح، وهو يدعى — فيير — فقط أنه «عنصر هام»⁽⁵⁰⁾.

أما عن تقرير روبرتسون السذى مؤداه أن فيير كان مهتما فقط بالرأسمالى التطهرى فيمكننا الاشارة الى أن فيير لم يستبعد امكانية وجود انجازات مشابهة يمكن أن تعمل بطريقة مغايرة ، وذلك بحسب الاختلافات فى أنساق الدافعية . وقد كان تحليل فيير للمتطهرين يستهدف فقط بيان ، كيف أن الدين قد أمدهم « بالتصدين السيكلوجى » لى سلوكهم ومن ثم فهو يوجهه فى اتجاه معين — ذلك — السذى انتج روح الرأسمالية الحديثة .

هـ (تمليق :

يمكننا لى هذا العرض السريع لوجه النقد التى وجهت لنظرية فيير من العديد من الكتاب ، القول بأن نقدهم يعكس التوجيه الاقتصادى أو الخلفية الدينية للكاتب . ونتيجة لذلك فان نظرية فيير كانت ضحية هذه النزعات الشخصية ، والحقيقة أن السبب الاساسى لفشل كل هذا النقد يكمن فى أن كل ناقد قد ركز نقده على جانب واحد من نظرية فيير متجاهلا ببساطة الجوانب الاخرى ، أكثر من هذا ، فان معظم هؤلاء

(50) Parsons. T., "H. M. Robertson, on Max weber and his School," *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935), P. 689.

الكتاب اما أساؤا فهم هدف غير أو أساؤا قراءة كتاباته ، أو لم يحيطوا علما بمنهجه ، أو تجاهلوا الاسلوب التحذيرى لنظريته .

وكتاب غير — الاخلاق البروتستانتية — له هدفا أساسيا ، هو بيان تأثير القيسم الدينية على الفصل الاقتصادى ، وفى هذا الكتاب لم يقصد غير أن يقدم نظرية كاملة عن الرأسمالية ، أو حتى معالجة كاملة عن العلاقة بين الدين وظهور الرأسمالية ، فعمل غير كان موجها لفهم أحد الجوانب الرئيسية للروح الجديدة : عقلانيتها ، سماتها التخصيمية واحساسها بالواجب . وفى تتبع جوهر هذه الرأسمالية الحديثة ، حاول غير أن يبين أنها لم تكن محصلة التطور التكنولوجى ، ولكن نتاجا لمعامل موضوعية متعددة . وأصر غير على أن هناك حقيقة أساسية لا يمكن اغفالها وهى أن الروح العقلانية والمعادية للتقليدية ظهرت مع الاخلاق البروتستانتية .

ومن الناحية المنهجية يمكن القول بأنه ، بالنسبة لغير فان «اكتشاف القوانين كان غاية فى حد ذاته فى العلوم الطبيعية ، ولكن فى علم الاجتماع ، فالقوانين هى فقط وسائل تساعد على دراسة العلاقات العلية المتداخلة للظواهر التاريخية»^(٥١).

ويرى غير — كما لاحظ جرين R. W. Green أن هناك مجموعة من المفاهيم التى يستخدمها عالم الاجتماع لتكوين غرضه للعمل ، من أهمها مفهوم « النماذج المثالية » Ideal Types ومفهوم الرأسمالية ، ومفهوم «الكالفانى»^(٥٢) ولهذا فانه يمكن القول بأن هذه النظرية هى

(15) Green, R., W., (ed.) *Protestantism and Capitalism*
op. cit., P. 1.

(52) *Ibid.*, P. 1.

جزءاً من محاولة غير مستخدم منهجه في فحص الاسباب والتفساع لهذه الظواهر الحضارية مثل الرأسمالية والبروتستانتية . وقد أشار E. Fischeoff الى أن استخدم منهج النموذج المثالي قد أدى الى تشويهاً متنوعة . فكما يقول «أن منهجه — غير — أدى الى تفتيت أى ظاهرة مركبة الى عناصرها ، ثم اختيار كل عنصر على التوالى كمتغير مستقل للتبع تأثيره على المتغيرات الأخرى . وفى نهاية العملية فهو — غير — يشير الى أنه يجب العودة لتأكيد القوة المتغيرة لكل عنصر في التركيب التاريخي الواقعي ، وتحديد الى أى مدى اقتربت الظواهر الامبريقية من النماذج المثالية التي كونها» (53) .

بكلمات أخرى ، فقد صرح غير بوضوح ، أن هدفه هو تحليل عامل واحد فقط من كل العوامل التي أدت الى ظهور الرأسمالية الحديثة بفضلا عن هذا ، اعترف غير بالحاجة الى بحوث أخرى لتحديد درجة وقوة الجماعات الدينية المتنوعة التي لها علاقة بالموضوع ، وأهمية الاخلاق المهنية في المقارنة مع العوامل الأخرى ويجب أن نلاحظ هنا أن فيسر لم يكن ينوى تقديم تفسيره الروحاني للرأسمالية ليكون رغضا للماركسية فقد حاول غير فقط ، أن يعبر عن رفضه أن يكون غرض الماركسية هو الغرض الوحيد المطلق والعام في تفسير الرأسمالية الحديثة . هذا ويؤكد غير فقط ، على أن الدافعية السيكلوجية لها وزنها في تفسير ظهور الرأسمالية .

(53) Fischeoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, " *Social Research...* Vol. 11, (1944), PP. 75 - 76.

٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيير :

بالرغم من هذه الاعتراضات التي قدمناها ، الا أن الفرض الذي قدمه فيير في كتابه الاخلاق البروتستانتية ما زال مستمرا في ممارسة نوع من التأثير القوي على البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب A. Greeley الى أنه « يبدو من الحقيقة أن نقول بأن الفرض لا زال حيا وصحيحا ، وسوف يستمر في توجيه العديد من الابحاث ... » لفترة قادمة ، وقد يدهش من يحدد سببا لذلك ^(١) وقد أخذ الكثيرون هذا الفرض ، باستمرار ، كمسلمة في تحليل التوجيهات الدينية المخططة لمعرفة ما اذا كانت القيم الدينية لها علاقة بالنشاط الاقتصادي الناجح . بوجه خاص أو بالتحديث بوجه عام ^(٢) .

وقد جذبت الدراسات العديدة الهامة عن التغير الاجتماعي الانتباه الى العلاقة بين القيم الدينية والتغير الاجتماعي . فعندما يشير بارسونز الى الافكار المعيارية Normative Ideas والقيم ، فإنه لا يشير الى محتوهم ولكن الى وظيفتهم ودورهم في الافعال الاجتماعية ، وقد لاحظ بارسونز أن : « عمليات لتغير التكنولوجي والتي ينسب اليها كثير من الماديين الدور الاساسي . هي جزئيا وظيفة للمعرفة ، أي الافكار ، تماما

(1) Greeley, A., "The Protestant Ethic : Time for a Moratorium", op. cit., P. 27.

(٢) هذه النظرية قد طبقت على معظم بلاد العالم . على أية حال ، مسألة تطبيق هذه النظرية في العالم الاسلامي يمكن أن يوجد في :

Turner, Weber and Islam, London and Boston : Routledge & Kegan Paul, 1974, "Modernization in a Muslim Society : The Indonesian Case," in R. N. Ballah. The Religion of Java (Glenocoe, III. : Free Press, 1960).

وبنفس الطريقة التى تكون عليها العمليات الاقتصادية»^(٣) وكذلك أعطى دانيال ليرنر Daniel Lerner اهتماما لدور النبى « القائد العقلانى » Rational Prophecy فى التحديث فى الشرق الاوسط ، فالتحديث يمكن أن يحدث عندما تظهر : « شخصية دينامية ، تتميز بقدرة عالية على الاتحاد مع الجوانب الجديدة ببيئتها .. وتأتى مزودة بالميكانيزمات الجديدة المحتاجة اليها لتوحد المطالب الجديدة المقاه على عاتقها وتظهر خارج نطاق تجربتها المألوفة ، هذه الميكانيزمات التى توسع من ذاتية هذه الشخصية تعمل من خلال المشاركة التجمعية »^(٤) .

كذلك فقد أكد دافيد مكلياند David McClelland ، متابعا فى ذلك فيبير ، الحاجة الى دافع انجازى Achievement motive قسوى أو ما يسميه N. Achievement ، الانجاز المطلوب للنجاح الدنيوى .
فى كتابه المجتمع المنجز The Achieving Society ، بعد أن استعرض البيانات المتوفرة عن الانجاز المطلوب فى ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية ، توصل الى النتائج التالية :

١ - أن الكاثوليك التقليديين يبدو وأن لهم قيم وأتجاهات متصلة بمستوى أدنى من الانجاز المطلوب .

٢ - بعض الجماعات الكاثوليكية التى تعيش أخيرا فى الولايات المتحدة وألمانيا ، قد تحركت بعيدا عن هذه القيم التقليدية نحو أخلاق

(3) Parsos, T., "The Role of Ideas in Social Action," in his *Essays in Sociological Theory* (Revised Ed.) (New York: The Free Press 1964), P. 23.

(4) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society : Modernising the middle East* (New York : The Free Press, 1964) P. 49.

الانجاز • والكاثوليكية بينما قد تكون متمثلة بالاتجاهات التي تؤدي الى مستوى أدنى من الانجاز المطلوب . الا أنها اليوم مجموعة مركبة من الثقافات الفرعية • بعضها تقليدي ، والبعض الآخر حديث في نظرتة (٥) .

وقد قام بعض الباحثين بشرح أمبريقي للعلاقة بين الدين — خاصة البروتستانتية والاشكال المختلفة للأعمال الاجتماعية (٦) • ومساهمة لكلياند أهتم فيروف J. Veroff و فيلد S. Feld وجيرالد G. Gerald بالانجاز المطلوب Need Achievement • ومؤلاء المؤلفين الثلاثة أقاموا دراساتهم على بيانات جمعت من مسح قومي ، وتوصلوا الى أن « تصورنا هو أن نرض الأخلاق البروتستانتية عندما يستخدم للمقارنة بين انجاز البروتستانت النشطين والكاثوليك فان هذا الفرض له العديد من الواجه الجديدة التي نأخذها في الاعتبار مع بعض الأوضاع الاجتماعية الخاصة ، فلنرض يدو صدقا فقط على الطبقات العليا والمتوسطة بشدة ذات البناء الاقتصادي الناجح في الاجزاء

(5) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society* (New York : The Free Press, 1961), PP. 361 - 362.

انظر أيضا :

Mc Clelland, D., C., Atkinson, J., W., Clark, R., A. and Lowell, E., L., *The Achievement Motive* New York : Appleton Century - Crofts 1953); McClelland, D., C., Winter, D., G., *Motivating Economic Achievement* (New York : The Free Press, 1971).

(٦) انظر على سبيل المثال :

Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," A.J.S. Vol. XXIX (January 1964). No. 4, PP. 359-366; Anderson." *Review of Religions Research*, Vol. 7. (1966), No. 3, PP. 167 - 171

الشمالية الشرقية من الولايات المتحدة الأمريكية ، وربما لان هذا الاقليم أكثر تشابها مع البناء الاوروبى الذى لاحظته فيبر أصلا^(٧) .

وأختبارا آخر للغرض قام به كل من ماسير A. J. Mayer وشارب H. Sharp فى دراستهما لمدة خمس سنوات فحصا خلالها تسعين ألف مفحوص من منطقة ديترويت Detroit وقد وجد الباحثان « أن هذه الدراسة الراحنة . ربما تفسر نتيجتها على أنها تأييد جزئى للمدخل الفيبرى ، بينما هى تقدم بعض التعديلات الهامة ، فالممارسة الدينية يبدو أن لها نتائج معقولة على النجاح الاقتصادى . . ولهذا يبدو أن الدين مستمر فى القيام بدور أساسى فى التحكم وتحديد وتوجيه السلوك الاقتصادى ، وكما يقترح فيبر فإن معظم الطوائف البروتستانتية أكثر تجاوزا من الكاثوليك فى الوضع الاقتصادى »^(٨) .

كذلك فإن لنسكى G. Lenski فى دراسته عن العامل الدينى The Religious Factor بين اليهود والبروتستانت والكاثوليك ، أيد نظرية فيبر . وأنتهى لنسكى من دراسته الى أنه ، من بين الغالبية العظمى ، ميز اليهود والبروتستانت الببيض أنفسهم بالانماط المتنافسة لانساق العقل والفكر . المتصلة بالطبقة الوسطى والمنسوبة للاخلاق البروتستانتية تاريخيا ، وبالمقارنة فالكاثوليك والبروتستانت الزوج غالبا ما يتميزون أكثر بأنماط الطبقة العاملة ، المتميزة بالجمعية والامن فى الفكر والعقل^(٩) .

(7) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background," *A.S.R.* Vol. 27 (April 1962), No. 2, P. 217.

(8) Mayer, A., and Sharp, H., "Religious Preferences and Wordly Success," *A. S. R.*, Vol. (April 1962), No. 2. P. 227

(9) Lenski, G., *The Religious Factor* (Garden City, New York : Doubleday, 1961), P. 101.

ومن ناحية أخرى توصل بعض الكتاب الى نتائج سلبية عندما طبقوا نظرية فيير^(١) فثلاثة من الباحثين ، مستخدمين عينة غير عشوائية حجمها ٢٢٠٥ شخصا من الذكور البيض يعملون بثلاثة مهن ، أختبروا الفرض أميريقيًا في شكل الفرض النافي Null hypothesis : « ليس هناك اختلاف جوهري سوف يوجد في أنماط » التنقل الاجتماعي أو في مستوى الطموح بين البروتستانت والكاثوليك الأمريكين في العديد من الوظائف » (١١) .

ويعد اختبار الفرض خاصة بالنسبة لمهدف ، الدخول ، التوجيه المعنى . التنقل الوظيفي (المعنى) بين الأجيال وفي داخل الجيل . أنتهى الباحثون الثلاثة الى أنه « مهما كان تأثير هذان النسقتان الفرعيان للدين على أتباعهما في مجتمعا ، ربما ذهبت اليه النظرية الفييرية ، فأنهما مطموسان بالروح العامة » (١٢) .

أما بالنسبة لروزن B. G., Rosen فهو يبدو وكأنه يرغب الفرض . ففي دراسته وجد أن الاطفال اليونانيين واليهود والبروتستانت لديهم دافعية أنجليزية أكثر من الاطفال الفرنسيين والكتديين والاطالين

(١٠) انظر على سبيل المثال

Ball, D., W., "Calvinists, and Rational Control : Futrher Explorations in the weberian thesis, " *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965), No. 4, PP. 181 - 188; McNamara, R., J., Intellectual Values and Instrumental Religion" *Ibid.*, Vol. 25, (1964), No. 2, PP. 99. 107.

(11) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, S., "The Prostant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility : an Empirical Test" *A. S. R.*, Vol 21, (June 1956), No. 3, P. 296.

(12) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, s. op. cit., P 300.

(وغالبيتهم من الكاثوليك) : ولكن روزن يفسر هذه الاختلافات بإشارة الى الأساس الانثوجرافي Ethnographic عن البلاد الأصلية لهؤلاء الأطفال . وبكلمات أخرى ، فإنه بالرغم من أن روزن يعتبر نظرية فيبر تفسيراً جزئياً للاختلافات ، إلا أنه يؤكد أن الدين ليس هو السبب الأساسي لهذه الاختلافات التي لاحظها ، ولكن ترجع الى اختلافات الخلفية السلالية والقومية لجماعات معينة (١٣) .

كذلك فإن العنصر السلالي Ethnic factor قد استخدمه ليبست M. Lipset وبنديكس R. Bendix لشرح الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت في كتابهما عن التنقل الاجتماعي في المجتمع الصناعي Social Mobility in Industrial Society . ذهب الباحثان الى أن هناك اختلافات عقلية . ان لم تكن منعقدة ، بين المكانة المهنية المنجزة في الجيل الثالث الكاثوليكي والبروتستانتى ، ما عدا أن البروتستانت الفلاحين أكثر من الكاثوليك . . . عدا . . . ومن ناحية أخرى ، بين الذين هاجروا حديثاً ولا زالت خلفيتهم الثقافية عانقة بهم ، نجد البروتستانت في وظائف أعلى من الكاثوليك . وهكذا من الاختلافات المهنية بين الجماعتين الدينتين تفتلى عندما يضمحل العمل نسالى . ولكى نعبّر عن ذلك بطريقة أخرى نقول ، أن المهاجرين البروتستانت جاءوا من جماعات سلالية تتمتع بمكانة عليا ، بينما الكاثوليك كانوا أعضاء في جماعات سلالية تحتل مكانة أدنى ، ولقد جاء البروتستانت من بلاد كان التحصيل العلمى فيها مرتفعاً . أما الكاثوليك فكانت بلادهم فقيرة ، حيث كانت الطبقات الفقيرة ، تحصل على قدر أقل من تعليم . ومن ثم فإن

(13) Rosen. B., C., "Race Ethnicity, and the Achievement Syndrome A. S. R Vol 24 (February 1959), PP. 47-60.

الاختلاف بين المهاجرين الكاثوليك والبروتستانت ربما ينسب الى العوامل
السلالية بدلا من العوامل الحينية⁽¹⁴⁾ .

(14) Lipset, S., M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society* (Berkeley : University of California, 1960) PP. 50 - 51.

٦ - خاتمة :

لكى نعلق على هذه الدراسات . يمكن القول بأن نظرية فيبر قد أسسها استخداماً من أجل إثبات وجود أو عدم وجود علاقة إيجابية أو سلبية بين البروتستانت المحدثين والنمو الاقتصادي . فبالإضافة أن نظرية الأخلاق البروتستانتية ليست مناسبة لدراسة المجتمع الأمريكى والأوروبى المعاصر . فاندراستات الأمريكية حاولت أن تبين البروتستانت موجهين اقتصادياً وأكثر نشاطاً من الكاثوليك . وذلك بسبب الخلفيات الدينية المختلفة . وقد أدى مثل هذا التبسيط الشديد للنظرية — كما لاحظ جريلى A. Greeley الى أن « كثير من الجهود التى حاولت جعل الفرض مطابقاً قد تميزت بكونها دون المستوى العلمى المطلوب وهذه الجهود تمثل سوء فهم للبروتستانتين والكاثوليكية . وحققنا لكس فيبر »^(١) .

كما أن هؤلاء الذين استخدموا النظرية ليفترضوا ، مستخدمين أدلة امبريقية ، اختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت فى التعليم والتمتع والمهنة ... الخ ، قد أخطأ أساساً فى اختيار موضع النظرية عندما طبقوها على المشاكل المعاصرة . وبعضهم ذهب بعيداً عندما حاول أن يدعى أن : « الدين فى ذاته يعمل على إعاقة التطور الاقتصادى فى المجتمع ، فلو أعطى حرية التعبير كاملة ، فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة »^(٢) .

(1) Greeley, A., *The Protestant Ethic Time for a Moratorium*, op. cit., P. 20.

(2) Clark, S., D., *Religion and Economic Backward Areas* op. cit., P. 264.

ونحن نرد على هؤلاء الذين حاولوا تطبيق النظرية على الاختلافات المعاصرة بين لجماعات الدينية . نقول لهم أنهم تناسوا الفرو الزمني بين أصل البروتستانت المهاجرين وأدين أجدادهم ، كذلك غنهم أهملوا تعدد الاسبب في الانجازات الاقتصادية والتعليمية . فلم يكن في نية فيبر أن يقارن بين أنشطة الكاثوليك والبروتستانت المحدثين بالنسبة لانجازاتهم . كذلك لم يكن فيبر مهتما بقياس أو إجراء دراسة احصائية عن الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت ، فاستخدامه الاحصاءات جاء « عرضا لبيان حجته » فقد ادعى -تخدم هذه البيانات باعتبارها مؤشرا للمشاكل الهامة أكثر من كونها أدلة (3) .

لقد كان مصدر نظرية فيبر هو الوثائق التاريخية والتفسيرات السوسيولوجية ، فالنظرية تعالج العلاقة بين البروتستانتية وظهور الرأسمالية الحديثة كظاهرة تاريخية ومعظم الدراسات الوثائقية - كما لاحظ - واجنر H. Wagner . تفتقد الاشارة التاريخية أى « بينما نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع المعاصرين أن يقدموا بيانات في معظمها غير متوافرة : نعتبر أنه من المدهش ، كقاعدة أنهم يبدون وكأنهم غير مهتمين باقتفاء الادلة التاريخية » (4) .

وهكذا فالدين ليس العامل الاساسي في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين ، بل يجب على الباحث أن يعطى اعتبارا للعوامل الاخرى ، مثل التعليم ، السلالة ، الاكتساب الثقافي . القيم القومية ، الوضع الحضري ... الخ . على أية حال . هذه النتائج سواء

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion*. op. cit. P 128

(4) Wagner, H., "The Protestant Ethic: A Mid-Twentieth Century View," op. cit., P. 37.

ايجابية أو سلبية لا تثبت أو ترفض نظرية فيير وذلك لان هناك العديد من العوامل المتعلقة بكل حالة ، ومعظم الكتاب ، أساءوا فهم هدف نظرية الاخلاق البروتستانتية ، أعنى ، كيف أن القيم الدينية الجديدة دفعت الناس في فترات زمنية معينة لتحقيق نجاح دنيوى .

الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

القضايا الرئيسية في تحليل الدين

- ١ — تمهيد •
- ٢ — مشكلة التعريف •
- ٣ — جوانب الدين •
- ٤ — مشكلة التفسير •
- ٥ — تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسيولوجية المفسرة للدين •
 - أ (تمهيد •
 - ب (تأثير نظريات التطور •
 - ج (تأثير النظرية الوظيفية •
 - د (خاتمة •
- ٦ — خاتمة : الدين وحالة الإنسانية •

١ - تمهيد

من المعترف به كحقيقة أن كل المجتمعات المعروفة لدينا تتميز بكونها « دينية » بطريقة أو بأخرى . وهذا الاعتراف يتضمن الاتفاق على ما يشكل السلوك الديني ، ولكن الحقيقة تشير الى أن هناك اختلافا حاداً حول تحديد معنى الدين . فالمناقشات ما زالت مستمرة حول تعريف الدين وكيفية تمييزه عن السحر من ناحية ، وعن العلم والفلسفة وسائر أشكال الحماس الاجتماعي أو السياسي من ناحية أخرى . . كذلك فقد أدى تنوع الأديان الى مشكلة أن التعريف الذي قد يستنبط من دين معين لا ينطبق بالضرورة على أديان أخرى ، وعلى أية حال فإن عالم الاجتماع الديني يواجه هذه المشكلة ويعتبرها نقطة بداية تملأ شروعه في تحليل الدين . وقد ترتب على هذه المشكلة أن ظهرت اتجاهات أخرى تحاول الاعتماد عن اعطاء تعريف رسمي صوري للدين ومحاولة تحديد جوانب التدين ، فهناك جوانب روحية اجتماعية وتقنية أخرى للسلوك الديني . ولهذا فعالم الاجتماع مطالب بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية سواء للفرد أو للمجتمع ككل . أيضاً قد يؤثر عالم الاجتماع التساؤل عن دور العامل الديني في التأثير على الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية ، إذ أن هذا العامل الديني قد يعد متغيراً مستقلاً أو تابعاً في التحليل والتفسير العلي . وكما سوف نرى ، هناك العديد من المحاولات التي تسعى الى إيجاد تفسير على لعلاقة الدين بالأنشطة الاجتماعية ، خاصة الأنشطة الاقتصادية . وأخيراً فإن عالم الاجتماع يواجه بنظريات تحاول تفسير الظاهرة الدينية ، ومعظم هذه النظريات مستمد أصلاً من الدراسات الأنثروبولوجية . وعلى الرغم من تشابه

العلمين في الاهتمام بتناول الظاهرة الدينية مع الاختلاف في مجال
الدراسة ، وعلى الرغم ، أيضا ، من تأثير علماء الاجتماع المبكرين بهذه
الاطر النظرية الا أن معظم الابحاث المعاصرة تحاول ايجاد أطر نظرية
بديلة تعبر عن جوهر علم الاجتماع الدينى . وسوف نناقش هنا هذه
المسائل التى تواجه عالم الاجتماع فى تحليله للظاهرة الدينية ، وهى
مشكلة التعريف ، ومشكلة تحديد جوانب الدين ، ومشكلة التفسير ،
ومشكلة تأثير نظريات الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى .

مشكلة التحريف :

يذهب البعض الى أنه ليس من المفيد أن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الدينى • فكل منا يعرف ما هو الدين، ولكن علينا أن نجعل هذه المعرفة أمرا منظما • بمعنى أن نسمى الى الوصول الى شبه اجماع على حدود موضوع الدين — الذى يحتوى على تنوع هائل — قبل أن نبدأ في تحليله • فنحن في حاجة الى قواعد منظمة لاستخداماتنا للفظه الدين^(١) • ونحن نقرر أنه ليس هناك تعريف مطلق

(١) يذهب سكوبس Schoepes الى أن لفظة Religion الإنجليزية مستمدة من اللفظة اللاتينية Religio الا أن هناك اختلافا حول معنى اللفظة • فقد استخرج Cicero لفظة الدين من relegere لىمنى يعتبر to consider ومن ناحية أخرى يفضل القديس أوغسطين Augustine استخدام معنى للكلمة ليشير الى (إيجاد ما قد فقد مرة أخرى) ومن ناحية ثالثة نجد Lactontius يرى أن اللفظة مشتقة من religare لىمنى ليربط أو ليصل To Tio أى أن الدين يعنى الاتصال أو الانسان يتوى عليا • انظر :

Schoepes, H., J., *op. cit.*, PP. 2 - 3.

أما بالنسبة لاستخدام لفظة الدين في اللغة العربية ، فكما يلاحظ محمد عبد الله دراز المصاحم يشوبها الغموض والخطط والاعادة ، فقد يقال عن الدين ما يدان به ، أو يقال أن الدين هو الملة وأن الملة هي الدين فالدين كما يذكر دراز، يستعمل بمعانى متباعدة ومتناقضة أيضا : فالدين هو الملك ، وهو الخمة • هو العز ، وهو الذلل — هو الاكراه ، وهو الاحسان • هو للعادة • هو للتعرف والسلطان، وهو التخلل والخضوع — هو للطاعة ، وهو المصيبة • هو الإسلام والتوحيد ، وهو اسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يبتعد الله به ... (لسخ) •

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الا أن دراز يرى أن هناك صلة تامة نسي جوهر المعنى ، وأن هذه المعانى المختلفة للدين يمكن ردها الى ثلاثة معان تكاد =

لاى ظاهرة متضمنا فيها • فنحن اذن فى حاجة الى تعريف عام يشمل
معظم الانكار الرئيسية لهذا المفهوم ويحتوى كل التتوعات الهامة
والخاصة بالظاهرة الدينية •

وقد عبر ماكس غير من المشكلة التى تواجه الباحث فى تعريفه للدين
عندما بدأ كتابه عن الاجتماع الدينى بهذه العبارة « لنعرف الدين —
لنقول ما هو — أمر غير ممكن فى بداية هذه الدراسة • فالتعريف ربما
يمكن التوصل اليه عند نهاية هذه الدراسة »^(١) وكما يلاحظ بيرجر فان
غير حتى فى نهاية دراسته لم يعط لقراره التعريف المرتقب^(٢) •

= تكون متلازمة • ويرجع ذلك الى أن كلمة الدين ليست كلمة واحدة، بل ثلاث
كلمات ، أو أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب • (أ) فالاستخدام الاول للكلمة
(الدين) على أنه فعل متعد بنفسه : (دانه يدينه) ، فإذا قلنا (دانه دنيا) عنينا
بذلك أنه ملكه ، وحكمه وساسه ، وديره وقهره ، وحاسبه ، وقضى فى شأنه ،
وجازاه وكافاه • فالدين هنا يستخدم ليعنى أنك والتصرف بما هو من شأن
الملك من السياسة والتدبير (ب) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد باللام ،
(دان له) بمعنى أردنا أنه اطاعه وخضع له • فالدين هنا الخضوع والطاعة
والعبادة والورع • (ج) وقد تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد بالياء (دان به) فإذا
قلنا (دان بالشئ) كان معناه أنه اتخذ ديناً ومذهباً ، أى اعتقده أو اعتناده
أو خلق به • على أية حال ، فان استخدام اللفظة فى اللغة العربية ، كما يرى
دراز ، (تشير العلاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له • فإذا وصف
بها الطرف الأول كانت خضوعاً واتباعاً ولذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمراً
وسلطاناً) • بمعنى آخر فالدين له ثلاث استخدامات : الاول ليعنى الالتزام
والاتباع ، والثانى الالتزام والاتباع ، والثالث هو المبدأ الذى يلزم الاتباع له •
أنظر :

دراز (محمد عبد الله) ، مرجع سابق ، ص ٢٩ ~ ٣١ •

(٢) Weber, M., *The Sociology of Religion*, op. cit., P. 1.

(٣) Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, op. cit., P. 175.

من الجدير بالإشارة هنا أن موقف غير قد اتى عديد من الاجترافات =

والحق أن قول فيبر هذا يعبر عن المشكلة الخاصة بالتعريف والى تواجده عالم الاجتماع ، فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالباً ما يعارضون التعريفات بعضها بالآخر : ولهذا يقلب على محاولتهم الاهتمام بلا شيء سوى التلاعب بالألفاظ ، فهناك الكثير من الفروق التى تميز تعريفات الدين ، ويرجع السبب فى ذلك الى أن الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية تختلف ثقافتهم وتتنوع اهتماماتهم ، فهناك - مثلاً - مجموعة من الكتاب الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية بلغة ما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة ولا شك أن هذا النوع من التعريفات لا يمثل أية

= فيلاحظ Robertson أن فيبر يذهب الى أن التوصل الى التعريف قد يكون ممكنًا بعد البحث الامبريقي ومناقشته ، ولكن ، كما يذهب روبرتسون ، كيف نناقش ونبحث شيئًا غير محدد ؟ كذلك فإن فيبر يتحدث عن جوهر الدين essence of religion ، ولكن كما يتساءل روبرتسون حل هذا ما صوّر مطلوب لتعريف الدين واخيرا فإن فيبر يشير الى السلوك الدينى ، وكما لاحظ روبرتسون ، كيف يمكن لفيبر أن يشير الى هذا مع العلم أنه لم يقدم تعريف له ، ويرى روبرتسون أنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا معيار تعريفه ، فليس هناك شيء اسمه جوهر الدين نحاول تتبعه ويوجد هنا أو هناك ويدرك على أنه ديني وبارغم من أن فيبر ، كما يرى روبرتسون لم يقدم لنا تعريفاً سوسولوجياً يساعد فى تحليل الدين ، الا أنه لم يكن مهتماً بالدين نى حد ذاته ، ولكن كان اهتمامه منصباً اساساً على قواعد الممانى *grands of meaning* بالنسبة للأفراد والجماعات التى تحاول تنظيم حياتهم الاجتماعية ومفاهيمها عن الوقت ومعنى الموت وعلاقة ذلك بالتجربة الانسانية وما يعمها هنا هو أن فيبر قد ساوى البحث فى قواعد الممانى بالبحث فى علم الاجتماع الدينى ، الا أن فيبر فى تحليله الاخير لم يعتبر الدين أساس قاعدة الممانى والى تمد أحد خصائص المجتمعات الحديثة ، فعلى العكس من بعض العلماء الحديثين فإن فيبر لم يعتبر الموجهات الثقافية العامة للمجتمع الحديث كتعريف للدين .

انظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., PP. 34 - 35.

قيمة بالنسبة لعلماء العلوم الاجتماعية • وهناك جماعة أخرى تحاول أن تحدد تعريفها من بيانات مستمدة من تعبيرات خاصة بظاهرة معينة • وهذا النوع من التعريفات أيضا ليس بذى فائدة لعلماء العلوم الاجتماعية أما المجموعة الثالثة فهي التي تحاول أن تقدم تعريفات بعد القيام بدراسة لعدد من مظاهر الظاهرة ومعرفة ما هو شائع بينها • هذا النوع من التعريفات ، هو الذى يهتم به عالم الاجتماع⁽⁴⁾ •

اذن فالمشكلة التى تواجه عالم الاجتماع الدينى هى ايجاد تعريف للدين يتناسب مع هتوماته ، أعنى تعريف محدد يكون بمثابة أداة تحليلية تفيد فى فهم أشكال معينة من الحياة الدينية ، كذلك يجب أن يكون هذا التعريف من الاتساع والشمول بحيث يشمل على كل أنواع السلوك الدينى فى مختلف الظروف • ولكن لماذا ينبغي أن يكون هناك مفهوم واسع وشامل للدين ؟ الحق أن هذا التعريف مطلب أساسى ، طالما أن السلوك الدينى يبدو وكأنه عام بين كل الكائنات الانسانية • فلم تكشف بعد أى جماعة انسانية دون أن يكون لها سلوكا يعرف بأنه سلوك « دينى » ولا شك أن مظاهر السلوك الدينى قد تكون متداخلة مع الجوانب الاخرى والهامة للسلوك الانسانى وأنه من الصعب التمييز بين ما هو دينى فيها عن غيره⁽⁵⁾ •

وقد حاول تيلور E. B. Tylor أن يقدم لنا ما أسماه « الحد الأدنى من التعريف » minimum definiton للدين • فالدين بالنسبة له هو « الاعتقاد فى الكائنات الروحية » ولكن هذا التعريف ، كما تلاحظ B. R. Scharf غير مقنع وكلف لانه قائم على أساس فكرى أكثر من الاشارة

(4) Nottingham E., K., *op. cit*, PP. 6 - 7.

(5) *Ibid.*, PP. 6 - 8.

بى متاعر الضنوع الرئسية والتبجل برنم بئء لاعتقءت ؤ كء
أنقءء هءا التعررف على أساس أنه ىنضم أن موضوءع الأنءاء الءىنى
هى ءائما كائئات مشؤصة بىنما أن البىائئات 'لائثروبولوجىة المءمعة
تشىر الى أن ما هو روى ءائما ما ىءرك على أنه قوى عىر مشؤصة^(٦) .
كءلك نجء أن رءكلىف — براون Radcliffe - Brown ىعرف الءىن على
أنه « فى كل مكان هو تعبىر فى شكل أو آءر عن لءساس بالاعءماء أو
العبىة لقوى ءارء أنفسا ، هءه القوى قء ىنظر ألىها على أنها روىة
أو أءلاقىة » وىرى راء كلىف — براون أن التعبىر الاساسى عن عءا
الاعساس هو الشعبىة . ولعل تعررف راءكلىف — براون ىشارك تعررف
ءور كىم التاكىء على الخصائص الءمعىة أو الاءءماعىة للءىن والشعائىر .
فالأءىن بالنسبة لءور كىم هو ءلك « النسق الموءء للاعءقءاءات
والممارسات ، المتصل بالاشىاء المقدسة ، أى الاشىاء اللى تستعبء وترحم .
مئل هءه الاعءقءاءات والممارسات تتءء فى ءماعة أءلاقىة منفرءة تسمى
الكنىسة لكل المنءمىن لها »^(٧) . فمن الواضء أن ءور كىم هنا لم ىعرف
ما هو المقدس ، الا أنه فى ثنائىا كءابه اشر انى ان ما هو عءفس هو ما
ىستعبء أو ىحرم . هو ما ىمكن أن ىءرك من ءالل الشعائىر لان قوئها لها
شأنها . كءلك فان الائنقال من الءنس فى نءالم الءومى الى وءوء المقدس
لا ىمكن أن ءءرك الا من ءالل طرق اءءماعىة وءلك عن طرىق ءقءىس
الءماعة لنفسها والتعبىر عن ءلك فى الاءءقلاء العامة . هءذا فان كلا من
ءور كىم وراءكلىف — براون قء أءبىر أن الشعائىر والشعور بالءوف
والرهبة من أهم الصفاء الرئسىة المىىزة للءىن ، بفض النظر عن
موضوءع هءه الشعائىر^(٨) .

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 31.

(٧) انظر .

Durkheim, E., *Elementary Forms of Religions Life. op. cit.*,
P. 47.

(8) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 32.

ويرى روبرتسون R. Robertson أن هناك عددا من التعريفات الوظيفية المستخدمة في علم الاجتماع الديني . فهناك أولا التمرير الوظيفي للدين الذي يعرف الدين من خلال « الاهتمام بالمسائل المطلقة » ، على أساس الافتراض القائل بأن كل المجتمعات أو كل الافراد في المجتمعات لها مسائل مطلقة⁽⁹⁾ . وهناك مدخل وظيفي آخر ، خاصة أعمال بارسونز وبلا ، يحدد الدين على أنه المستوى الاعلى والاعم في الثقافة « والاساس الذي يقوم عليه هذا التعريف : أن أى نسق للفعل الانساني فيه الافراد محكومون بالمعايير الخاصة بالتفاعل المحددة من النسق الاجتماعي ، وهذا النسق الاجتماعي بدوره محكوم بالنسق الثقافي للقيم والمعتقدات والرهوز . والنسق الثقافي يؤدي وظيفة في اعطاء التوجيهات العامة للفعل الانساني ولا شك أن أعلى مستوى في النسق الثقافي نفسه هو « قواعد المعاني وتلك التي تحدد على أنها معتقدات وقيم دينية . ومن هذا المنطلق نقول أن المجتمعات تعبر عن قيم واعتقادات دينية⁽¹⁰⁾ . وأخيرا هناك مدخل آخر يقدمه لكان Luckmann عن الدين ويعده امتدادا لمدخل دور كيم عن الدين . فبالنسبة الى لكان ، فان كل شيء انساني يعتبر دينيا في الوقت نفسه . فالدين هو قدره انسان انساني على التسمي بطبيعته البيولوجية من خلال تكون المعاني الوضعية والعالمية والاخلاقية . والمشكلة هنا : كما يلاحظها روبرتسون أن لكان ، وبرجر يريان أن دراسة الدين جزء أساسي من دراسة علم اجتماع المعرفة . فتعريف الدين على أنه النسق المميز للحالة الثقافية والاجتماعية ، يعني أن لكان لا يعطى اعتبارا للدين النظامي . أكثر من هذا فان لكان يرفض

(9) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 39.

(10) *Ibid.*, PP 40-41.

الاهتمام بالتعبيرات الموضوعية والمرئية للتدين • ولكنه على العكس من ذلك يبحث في 'جوانب الذاتية وغير المرئية للدين وهذا ما يشكل بالنسبة له جوهر علم الاجتماع الدينى' (١١) •

وعلى أية حال يلاحظ ينجر أن الفشل في تحديد مفهوم الدين سوف يؤدي ، بلا شك ، الى ضعف قدرتنا على فهم عديد من التطورات في الاوضاع الحضرية • والدين كما يعرفه بول تلك P. Tillich هو « ما يتعلق ويهتم به الانسان مطلقا » وعلى الرغم من أن هذا التعريف له وجهاته ، الا أنه كما يرى ينجر • سوف يكشف عن أختلافات كبيرة لو استخدمنا مدخلا مقارنا لما تعنى به مختلف الاديان مما يسمى بالمسائل المطلقة للحياة (١٢) « ففي جوهر الكثير من الاديان يمكن أن نميز المسائل المطلقة على أنها تدور حول كيف يستطيع الانسان أن يمضى حياة مطلقة • وبالرغم من هذا الاعتقاد الرئيسى للمسيحية الا أننا يمكن أن نتصل عن أنطباق هذا على سكان المدن الحديثة ، حيث أنهم يفكرون بطريقة مختلفة ، فهم ينظرون للدين كوسيلة للتغلب على مشاكل الوحدة والمعاناة في حياة المدينة المزعجة • وقد نجد أن المسائل المطلقة لها جانب اجتماعي لدى آخرين • فالحياة في مجتمع قد يدمر أعضائه ولا يعطيهم الفرصة للاستخدام الكامل للكاثم وقد تضع جماعة ضد جماعة أخرى — مثل هذه الحياة في ذلك المجتمع تهدد القيم المطلقة •

وقد توضح مشكلة التعريف في سياق آخر ، لنقول أن هناك اتفاقا بين كثيرين على أن الدين هو طريق للخلاص تعضده الجماعة • ولكن قد

(11) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., PP. 41 - 42.

(12) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., P. 19.

يثار تساؤل مؤداه ، الخلاص من ماذا ؟ وقد تختلف وتتعدد الاجابات حسب الاعتقادات والمهن والطبقات والاجناس والتعليم والاقامة وعوامل أخرى . فالدين في المجتمعات الحضرية ليس هو الطريق الوحيد للخلاص . فالإنسان قد يحاول الفلاس من أمور أخرى - مثل اللامعنى ، المعاناة . . . السخ . والتي قد تكون متصلة بالدين ولكنها ليست متوحددة معه . فالدين قد يشارك الانظمة الطبية وغليفة التقليل من الامراض الصحية والمعاناة في المجتمع الا أن القليل هو الذي قد يكون معروفًا عن أسباب هذه الامراض ، ولكن الدين يتغلى بالتدريج عن تلك الوظيفة للجماعات العلمانية في المجتمع حيث تكون المعرفة الطبية قد نمت واتسعت . ففي المواقف التي يكون فيها التميز الاجتماعي بعيد المنال ، فان الدين يشارك مع الحركات الاخرى الاهتمام ببعض المسائل الرئيسية الخاصة بالمعنى . أكثر من هذا فان الدين في المجتمعات الحضرية قد يظف بما هو لا ديني . كذلك قد يتفاعل الدين مع المجهودات الاخرى للصراع مع المشاكل المطلقة للإنسان .

وقد أوضح بول تلك Tillich هذا بجلاء عندما علق على تنوع الاعتقادات وانماط السلوك التي تتبع من المجتمع التكنولوجي . فكثير من هذه الاعتقادات يمكن أن يطلق عليه « ديني بالمعنى الضيق » ، ولكنها بالرغم من ذلك تحاول أن تقاوم عملية عدم التجديد وفقدان الذاتية التي تخشاها في المجتمع الحديث . فالفلسفات الحديثة ما هي الا محاولات لمقاومة هذا العالم الذي تحول كل فرد فيه الى شيء *a thing* ولهذا يجب أن تدرس الافكار العلمانية على أنها محاولات لتقديم معنى للحياة الحضرية (١٣) .

(13) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., PP. 20 - 21.

على أنه حل ، فإن ينجر يتبنى تعريفا وظيفيا للدين ، فهو يرى أنه هو ذلك النسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من الناس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الانسانية » .
 انه - الدين - رفض الاستسلام للموت . والاستسلام للاحباط ، أو لاي عدوة تحاول أن تخرق الارتباطات الانسنة للبشر »^(١٤) . فالدين ، في نظر ينجر ، هو الذي يساعد الناس على 'النضال بنجاح ضد القلق والكراهية . هذا التعريف الوظيفي يتضمن أن الدين بديل لليأس ، ويوصلنا كذلك الى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من أن الدين عامل أساسي في الحياة الانسانية ، الا أن هذا التعريف وضع في كلمات عامة بحيث ترى امكان اعتبار أى هدف حمسى أو أى رلاء عموى تشارك فيه الجماعة « دينيا » .

ومن ناحية أخرى نجد أن جريتز Greetz يقيم تعريفه للدين على قدرة الانسان العقلية المفسرة ، فالدين بالنسبة له هو نسق من الرموز التي تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع في كل الناس وذلك عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود وتخفيف هذه المفاهيم بهالة من الواقعية حتى تبدو هذه الحالات النفسية وهذه الدوافع على أنها واقعية ومتميزة »^(١٥) . وعندما حاول جريتز أن يبين كيف تتغلف هذه الرموز والمفاهيم بهذه الهالة من الواقعية فاننا نجده يقترب من مفهوم دور كيم عن الشعائر الجمعية . كذلك فقد خلق هذا التعريف تشابها بين الظاهرة الدينية والمركبات الاخلاقية أو السياسية والتي تلعب فيها

(14) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*. op. cit., PP. 1 - 16.

(15) Greetz, C. "Religion as a Cultural System", in M., Barton (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion* op. cit., P. 4.

السماتر الجمعية دورا هاما مماثلا للدور الذي يلعبه الدين في تكوين اعتقاد وراء حدود الاعتقاد العقلي . كذلك فان هذه الحركات تخلق مفاهيم للنظام العام للوجود وتخلق حالات نفسية ودوافع تتسم بالواقعية والتمييز . وبهذا فان الحركات القومية والشرعية والمناشئية يمكن أن تقع داخل نطاق هذا التعريف (١٦) .

على أية حال ، فان الدين كما سوف نعرف فيما بعد ، يتميز بأنه ظاهرة جماعية كما أنه لا بد وأن يكون موجها نحو ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي . وينعكس هذا في نسق من الاعتقادات والممارسات ، وإذا كان لنا أن نعرف الدين ، فاننا نقول أن الدين يمكن تعريفه بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات ، والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس . فعالم الاجتماع الديني لا يؤكد أو ينكر وجود ما يسمى بما فوق الطبيعي ، كذلك فهو لا يحدد ما هو المقدس ولكن يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتقده . وكل ما يحاول عالم الاجتماع الديني أن يهتم به هو ذلك السلوك والاتجاهات الناتجة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدسات . وعلى الرغم من أن بعض التعريفات توضع باتساع اتساع كل الاشكال المذهبية isms مثل الشيوعية والمناشئية . والعلمية والانسانية ... الخ (١٧) . فاننا نرى أنه

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 32 - 33.

انظر ايضا :

Badd S., *Sociologist and Religion. op. cit.*, PP. 7, 5 - 11.

(١٧) يرى R. Robertson انه يمكن القول بأن هذه الحركات - خاصة الشيوعية ، تعد أحيانا وذلك بسبب الوظيفة التي تؤديها في المجتمع . فنقول أن الشيوعية مثلا هي المعادل الوظيفي للدين . بمعنى أن الشيوعية تؤدي الوظائف المناهضة التي يقوم بها الدين في المجتمعات غير الشيوعية .

انظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP. 38 - 39.

مع وجود كثير من العناصر في هذه المذاهب التي تتشابه مع الدين من حيث وجود نطق اعتقادي وولاء من الأعضاء وشعائر معينة وأماكن مقدسة وحماس تبشيري » إلا أن هذه الانساق الفكرية لا تحتوى مثل الدين على ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعي أو روعى ، وهذا ما يفرجها عن نطق الدين ^(١٨) . وتعريف الدين لا يمكن أن يوضع باتساع ليجرى كل سلوك وفي النهاية لا يمكننا أن نميز بين ما هو ديني وغير ديني في السلوك الانساني . لذلك يجب الإشارة هنا الى أن معظم التعريفات الخاصة بالدين مستمدة أصلاً مما يسمى بالتراث المسيحي — اليهودي . وهي لا تنطبق بالضرورة على الأديان الأخرى مثل الإسلام والبوذية والهندوسية . . . الخ . فالتعريف ينبع من الظاهرة نفسها ومن الاحساس بالتدين لدى من يؤمن بها . ولهذا فإن الاجتماع الدينى مازال فى حاجة الى العديد من التعريفات المثلة لكل دين حتى يمكننا أن نصل الى « تعريف » قد يصف الظاهرة الدينية فى عمومها .

(18) Johnstone R. L., *Religion and Society* 17: *Interction*
op. cit., PP. 12 - 24.

٣- جوانب الدين :

تشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الدينى عدم رضا عن تعريفات الدين التى انتشرت منذ الخمسينيات من هذا القرن . وقد أدى هذا بلنسكى وجلوك الى تحديد واستخدام الجوانب الخاصة بالتدين religiosity فى البحث الامبريقي ، بمعنى الاطر الخاصة بالتحليل والتى تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص . وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها بعضا ، وقد يكون الشخص متميزا فى جانب واحد وليس كذلك فى الجوانب الاخرى ، وعلى الرغم من التقسيم المنهجي والبحثي الا أن استخدام جوانب الدين ما زال غير مرض من الناحية الاكاديمية . وتواجه المحاولات التى تبذل للبحث فى جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين ، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل .

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب الدين ، وهى تلك التى تتعلق بمفهوم التدين ، فقد جرت العادة فى البحوث الامبريقية فى علم الاجتماع الدينى أن تستخدم لفظة التدين لتعنى الحضور الى دور العبادة أو العنوية فى التنظيمات الدينية . ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية ، فهى لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الدينى وبين التوجيه نحو تسق الاعتقاد لتنظيم دينى كذلك فإن بعدى الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء الى تنظيم دينى معين غير كافيين لتوضيح معنى الدين ووظيفته الاساسية والتى قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالطلق وما هو فوق طبيعى^(١) .

(1) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP. 51-52.

ولكن البحث عن جوانب التدين لا يعنى سرد الخصائص المتعلقة بالانتماء أو التميز الدينى . فقد تميز تراث علم الاجتماع الدينى بمحاولة تحليل ظاهرة التدين الى هذه المكونات ، أكثر من الاهتمام بالمفهوم ككل . ولقد حاول لنسكى أن يحدد بعض جوانب التدين ليعبر بين أربعة جوانب رئيسية هى ، المرافقة Associationism ، الطائفية Communalism (يشير الى الجوانب الاجتماعية) والتقليدية Orthodoxy . والتكريسية Devotionalism (يشير الى الجوانب الثقافية) . وبالنسبة الى لنسكى فان الفرد الذى لا يحرز أى درجة فى هذه الجوانب يعد غير متدين ولكن هذا يتعارض مع تعريف لنسكى للمتدين^(٢) ويقدم لنا جلوك جوانب أخرى انتدين أكثر تقبلا لأنها محددة فى مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تقف على النقيض من القيم اللادينية أو العلمانية . وهذه الجوانب الخمس هى العائشة Experiential أى التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية ، الشعائرية Ritualistic أى الممارسات الخاصة المتوقعة من الأفراد أو المعتنقين للعقيدة ، الايديولوجية Ideological أى الاعتقادات الحقيقية التي يعتقدونها المنتمون اليها ، الفكرية Intelicetual أى المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالعقيدة ، الترابطية Consequential أى الآثار العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية^(٣) ولعل المشكلة

== انظر ايضا :

Zahn, G., "The Commitment Dimention," *Sociological Analysis* Vol. 31., (winter 1970) No., 4, PP. 203 - 208.

(2) Lenski, *The Religions Factor* op. cit., P. 331.

(3) Glock and Stark, R., *Religion and Society in Tension* op. cit., ch 1,2.

التي تواجه هذه الجوانب الخمس هي مشكلة عزلة لجوانب بعضها عن بعض خاصة الجانب الايديولوجي عن الجانب الفكري⁽⁴⁾ .

كذلك فانه من الصعوبة أن نتعامل بأمانة مع تجربة الممارسة الدينية عن طريق استخدام المسح ، اذا كان الباحث يريد التوصل الى عمق ومجال مشاعر الفرد الدينية . كما أنه من الصعوبة بمكان أن نتحقق من درجة التدين بشكل ، ليس فقط لان التعريفات الدينية تتنوع من دين لآخر ، ولكن لان أحد الجوانب وهو الجانب الايديولوجي — هو الذي يتصل بالوصف السوسيولوجي ، فالاعتقاد الثابت ليس مسألة درجة . على أية حال ، فان اسهامات جلوك وستارك تكمن فائدتها في الوصف السوسيولوجي المناسب لتدين الفرد . ويرى روبرتسون كذلك أن قيمة هذه الجوانب الخمس يقل تأثيرها لاحتوائها الجانب الترابطي . ذلك الجانب من التدين الذي يشير الى أى درجة يكون للانتماء الديني نتائج على الاشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجوانب الأخرى والصعوبة تكمن هنا ، كما يرى روبرتسون . في أنه ليس من المنطقي أن تمتوى هذه الجوانب الخاصة بالتدين على جانب يعد نتيجة للتدين . فلا يمكن أن يكون هذا الجانب الظاهرة وفي الوقت نفسه نتيجة لها⁽⁵⁾ . ولا تعنى هذه الانتقادات بأى حال التقليل من قيمة المحاولات المبذولة لتحديد جوانب الدين أو التدين . فالمشكلة في غاية الاهمية ولا يمكن للبحث أن يتقدم بدون حلها ، وذلك بأن يكون هناك تماسك بين المفاهيم العامة للتدين والجوانب المتعلقة بالتدين .

(4) Robertson, R. *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., P. 53.

(5) *Ibid.* P. 53.

أما بالنسبة لمشكلة العلاقة بين تدين الفرد وتدين النسق الذي يعدد الفرد عضوا فيه فإن جلوك يرى أن تدين المجتمع موضوع للقياس من خلال المؤشرات الإجمالية لتدين أفرادِهِ . ولكن هذا يؤدي إلى ما يسمى بالمغالطة الفردية ، أعنى مغالطة بسبب أن هذا الرأى ينظر إلى النسق باعتباره ليس أكثر من المجموع الكلى للوحدات الموجودة بداخله ، فإذا أردنا أن نقول شيئا عن الديمقراطية السياسية أو التدين بنسق معين فأننا لا يمكن أن نصف هذا فى عبارات تقول ، هل الافراد ديموقراطيين أو متدينين فما يمكن أن نقوله هنا ضد حجة المجموع الكلى هو أن قطاع كبير من الافراد فى مجتمع (أ) يعدون متدينون اذا ما قورنوا بمن هم فى مجتمع (ب) . ولا يعنى هذا بالضرورة أن المجتمع (أ) أكثر تدينا من المجتمع (ب) فقد يكون سبب تدين الافراد فى المجتمع (أ) هو اتجاههم ضد ما تدين به الاقلية المسيطرة . أو لوجود عديد من التقاليد الدينية المختلفة . أو لظهور استجابة جماعية ضد الطلمانية فى الجوانب الهامة من الحياة الاجتماعية . فلو قلنا أن تدين الانفراد يمكن أن يكون فى مجموعة تدين المجتمع فان هذا يعنى أننا يمكن أن نحصى تدين كل فرد من الافراد ونصل إلى القول بأن المجتمع (أ) لديه ٦٦٪ من المؤمنين بينما مجتمع (ب) لديه فقط ٢٣٪ من المؤمنين . أو يمكن أن يقال بدلا من ذلك أن كثافة التدين هى النقطة الرئيسية فقد يكون الامر أن عددا قليلا من الافراد فى مجتمع ما يتمتعون بدرجة عالية من التدين وهذا يجعل النسق الكلى للمجتمع يتميز بأنه دينى ^(٦) .

على أية حال فإن النتيجة التى نتوصل إليها من المناقشة السابقة هى أن مشكلة تدين المجتمعات يمكن أن تحل لو اعطينا اعتبارا للببناء .

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., P. 202.

والخصائص العينية للنسق ككل ودرجة الاختلاف والاستقلال للقطاعات الدينية بالنسبة للقطاعات الاجتماعية الأخرى ، والوضع الاستراتيجي للقادة الدينيين ، والعلاقة بين الجماعات الدينية وهكذا . هذه العوامل تتعلق جميعا بالبناء الاجتماعي والعلاقات والأوضاع داخل الجماعات ، وهذه كلها جوانب للتعين لا يمكن بسهولة الفصل بينها أو تحديدها .

٤ - مشكلة التفسير :

الحق أن الباحثين في مجال علم الاجتماع الدينى قد أعطوا مشكلة تفسير الاعتقادات الدينية أهتماماتهم ، وذلك بالتحقيق من الظروف التى تؤدى الى ظهورها أو اختفائها والبحث عن العوامل الاساسية بين هذه الظروف . ومعظم التفسيرات العامة للدين ترى أن الاعتقادات الدينية توجد عندما تثمر الكائنات الانسانية بأنها غير قادرة على التحكم فى مصيرها الذاتى . وقد أتخذ التفسير الحديث للظاهرة الدينية أتجاهها آخر وذلك بوضع فروض خاصة بالوظائف التى تؤديها الاعتقادات والقيم الدينية بالنسبة للنسق الاجتماعى الذى تظهر فيه . ولا تمنى الوظيفة هنا الاعتقاد فى التفسير العلمى ، بمعنى اذا كان من أهم الوظائف الرئيسية للدين ، تقليل القلق عند الانسان ، فلا يعنى هذا أن القلق مسبب وجود الدين^(١) .

ويذهب البعض أنطلاقا من الاعتقاد بأنه لا يوجد تفسير الاعتقادات الدينية أكثر من ارتباط ذلك بنوع الشخصية الانسانية ، الى البحث عن نوع نسق الشخصية الذى يكون أكثر تمثيلا للانتماء الدينى ، ولا شك أن هذا يؤدى الى الاهتمام بتدوين الفرد ؛ ومثل هذا النوع من التفسير غير مقنع بالنسبة لعالم الاجتماع ، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسيرات السيكولوجية لا يعطى اعتبارا لطبيعة الانتماء الدينى ، ففى مثل هذا النوع من التفسيرات لا نجد أى شئ عن نوع الاعتقاد أو القيمة الدينية

(1) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 58.

التي يهتم بها الفرد . فما تتطلب اليه هو تقدير الظروف التي تدعم بها
الاعتقادات والقيم الدينية من جماعة الافراد ، والطرق التي من خلالها
تتحول وتتعدل هذه القيم والاعتقادات الدينية . ولقد حاول بعض علماء
الاجتماع والانثروبولوجيا التركيز على متغيرات الشخصية ذلك
باعتبار نسق الشخصية كمتغير متداخل مع متغيرات سوسيولوجية أخرى .
وفي هذه الحالة ، يمكن النظر الى نسق الشخصية على أنه يقوم بتحويل
خصائص الجماعة الى خصائص ثقافية دينية . فالاعتقاد بأن أهم متغير
في حياة المجتمع هو الأسرة ، ومن خلال فحص ذلك البناء في أنواع مختلفة
من المجتمعات ، يمكننا أن نرى أى نوع من الشخصية ينتج عن هذه
الابنية الاسرية والعلاقات الاجتماعية في الأسرة . كذلك يمكننا أن نعرف
كيف أن نوع الشخصية ، بدوره ، يؤدي الى وجود تنوع في الاعتقاد أو
القيمة الدينية . والمشكلة في هذا الاعتقاد أن نقطة البداية هي بناء
الأسرة ، ومن المعروف أن بناء الأسرة نفسه يخضع لمؤثرات أخرى من
المجتمع . على أية حال ، فانه يمكننا فقط . من خلال فحص السياق الذي
تعمل فيه شخصية الفرد أن نتعامل مع المسائل السوسيولوجية التي لها
علاقة بتنوع الاعتقاد والانتماء الديني (٢) .

ولعل المخرج الوحيد من مثل هذه المشاكل ، كما يقترح روبرتسون ،
هو أن يعتبر علماء الاجتماع التفسير العلمي مشكلة مفتوحة في كل حالة،
بدلاً من محاولة اكتشاف مجموعة العمليات الاجتماعية التي تؤدي الى
وجود الظاهرة الدينية وهذا يعني أن ندرك ، أنه هي بعض الانساق
الاجتماعية ، قد يكون الدين متغيراً مستقلاً ، وفي بعض الحالات وفي

(2) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 59.

بعض الامكان قد يتمتع بنوع من الاستقلال ويكون مسطر ' على بعض جوانب الحياة الاجتماعية الاخرى . وفى حالات وأماكن أخرى يكون الدين «تحت رحمة» العسوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولتبنى مثل هذا المدخل يجب أن نحدد دائما ما هو الجانب الذى نتحدث عنه من 'الدين خاصة الفارق بين 'الجوانب الثقافية والجوانب 'الاجتماعية للدين . وفى حالات معينة نجد أن وظائف الدين قد تكون مؤثرة على المجتمع ، ولكن دون أن يمتد هذا التأثير الى شكل الاعتقاد والقيم الدينية المتوارثة من الدين نفسه . ومن الواضح فى مثل هذه الحالة أن الجانب الاجتماعى للدين هو الذى نعطى له الاهمية (الاولوية العلمية) . ومن ناحية أخرى قد تكون القرارات السياسية على سبيل المثال مستمدة من الاعتقاد والقيم الدينية ، وهنا غان الجانب الثقافى للدين هو الذى يتمتع بالاستقلالية . وقد تتحقق الاستقلالية الكاملة للدين لو أن كلا من الجوانب الثقافية والاجتماعية للدين قد توحدت وأصبحت متساوية التأثير⁽³⁾ . ولعل الكثير من التفسيرات الخاصة بالثدين والمقدمة من الدين الوظيفى تهتم فى المحل الاول بالاطر ، أكثر من الاهتمام بالجماعات أو 'الانساق الاجتماعية ، فلو تحدثنا عن وظيفة الدين للتقنين من القلق وعدم الطمأنينة غاننا نتحدث على مستوى الفرد ، ولانك أن هذا لايبين العلاقة بين العوامل الدينية ، والعوامل الاجتماعية الاخرى . ولعل الاتجاه المقبول فى الوظيفية هو الذى يؤكد على أن الدين جانب أساسى من الثقافة وأن القيم والاعتقادات الدينية تعطى نوعا من الانماط التى يتفاعل وينتظم فيها الافراد من خلال تفاعلهم الاجتماعى . ولعل من

(3) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., P. 60

عم الدراسات التي تمت في هذا الاتجاه . كما سوف يرى غيما بعد، هي محاولة سوانسون Swanson الذي تبني فكرة دوركيم في أن بناء الجماعة يؤثر بدرجة هامة على خاصية وشكل نسق الاعتقاد الديني . ويقترح سوانسون أن نحدد وظيفة ما يسمى بالجماعات المسيطرة في المجتمع فهي التي تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الديني . وما يهمنا في تحليل سوانسون هو ما طرحه من إمكانية عقد مقارنة بين كل الحالات التي تنطبق عليها العلاقة بين التجربة البنائية للجماعة والاعتقاد الديني ولعل المشكلة التي تواجه تحليل سوانسون ، هي إلى أي درجة تكسون الاعتقادات الدينية مستقلة ، وفي الوقت نفسه تشكل طبقا لبناء الانساق الاجتماعية⁽⁴⁾ .

ويحاول عالم الاجتماع أن يعطي تفسيراً في بحثه عن الظروف التي تظهر وتتغير فيها التنظيمات الدينية . فالكثير الآن معروف عن الظروف التي تستمر فيها الفرق الدينية والفصائص المميزة للطائفية وذلك بإرجاعها إلى النسق لتقاي والاجتماعي في المجتمع . فالتفسير هنا يتضمن تحديداً للفصائص الداخلية للحركة الدينية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تواجهها وطبيعة وظروف المجتمع ككل⁽⁵⁾ .

ولعل أشهر التفسيرات للظواهر الدينية كما عرضنا غيما سبق، تفسير ماكس غير للدين البروتستانتى على أنه العامل الاساسى في خلق روح معينة للتوجهات الرأسمالية الحديثة . وقد استمرت المناقشات الخاصة

(4) Robertson, R.. *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 61.

(5) *Ibid.*, P. 62.

بالفوارق بين الكاثوليك والبروتستانت في الانجاز الاقتصادي أو
الانجازات الاخرى خاصة ، في الولايات المتحدة الامريكية ، كذلك فقد
بيننا محاولة لنسكي لمعرفة دور لانتماء الديني في المجالات الرئيسية
للحياة الامريكية . حيث أن هناك اختلافا بين الكاثوليك والبروتستانت
البيض في أن الكاثوليك أقل دافعية نحو الامور الاقتصادية والتعليمية
والملمية ويفضلون تدخل الدولة أكثر من البروتستانت . وقد بينا كذلك
أن هناك انتقادات وجهت الى لنسكي ممثلة في محاولة جريلي Greeley
الذي انتقد نتائج لنسكي من حيث أن العنية التي اعتمد عليها غير ممثلة ،
كذلك لم يراع لنسكي الاختلاف العنصري داخل الجماعات الكاثوليكية
على أية حال ، فان مثل هذه الدراسات تثير التساؤل حول أسباب
الاختلافات الدينية وهل يرجع ذلك الى اللاهوت والاخلاق الخاصة
بالدين أم أن مرد ذلك الى التجارب الاجتماعية للجماعة والتي بدورها
تعد نتيجة للاحداث التاريخية⁽⁶⁾ . على أية حال ، تؤكد هذه الدراسات
على التفرقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية للأنشطة الدينية ، كما
أنها هي وغيرها من الدراسات الاخرى تبين دور «العامل الديني» كعامل
أساسي ومستقل في التأثير على كل من موجبات السلوك الاجتماعي
لل فرد وعلى النسق القيمي والثقافي للمجتمع .

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., PP. 61 - 65.

٥ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات المفسرة للدين :

(!) تمهيد :

لا شك أن الباحث في مناقشة هذا الموضوع يواجه بمشكلكتي التعريف والتمييز بين العلمين ، وليس هنا مجال مناقشة التعريفات المتعددة للانثروبولوجيا والمفاهيم المختلفة ل مجالات اهتماماتها . فالاعتقاد السائد أنه طالما أن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة موضوعات مثل الدين فإن مداخلها لا شك في أنها تكون قريبة من مداخل علم الاجتماع . ولكن السؤال الذي قد يثار هو ، ما مدى التقارب بين العلمين ؟ ومن حيث المبدأ نقول أن العلمين متشابهين الى درجة اهتمامهما ببذل الجهد لتطوير نظريات منظمة وتحليلية عن الدين . ولا شك أن هناك اختلافات ، إلا أن الاختلافات يمكن حصرها في المنهج ونوع البيانات التي لها أولوية في التحليل . ولكن من الصعوبة أن ينظر الى « نظرية انثروبولوجية عن الدين » منفصلة عن « علم الاجتماع الديني » .

ولو سلمنا بهذا ، فإنه يمكننا فقط . وبصعوبة أن نميز بين الدراسات الانثروبولوجية للدين . وقد يكون التمييز على أساس التمييز المهني للعلماء في العلمين ، وعلى أساس درجة التركيز على المجتمعات البدائية أو المتحضرة ، أو على مدى إعطاء أهمية أساسية للجوانب التفاعلية - الاجتماعية أو الثقافية للدين . وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعايير لا تسمح لنا إلا بالتمييز الضيق بين العلمين . فليس هناك اتفاق واضح بين العلماء على من هو الانثروبولوجي ، كذلك فالاهتمام بالمجتمعات البدائية ليس علامة واضحة للمدخل الانثروبولوجي في الدراسة خاصة بعد دراسات دور كيم وجوديث وموس وسوانسون وغيرهم . كما أن التفرقة

على أساس درجة الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي والثقافي أقل وضوحاً في التمييز بينهما . اذ يشير كروبير ، على سبيل المثال ، الى أن علم الاجتماع يهتم في دراسته للدين بدراسة « الكنائس » على أساس أنها أنساق فعالة لأشخاص متفاعلين . بينما تهتم 'الانثروبولوجيا بدراسة ثقافة هؤلاء الأشخاص . ويعلق ينجر على هذا بأنه من الصعوبة أن يفهم كيف يجري عالم الاجتماع دراسته عن العلاقات الخاصة بأعضاء الكنائس دون الرجوع الى الاعتقادات والامور الثقافية الأخرى التي يشاركون فيها . وما يتطلبه كروبير من الانثروبولوجي هو دراسة الحقائق الثقافية والاجتماعية معاً ، والتي تشكل التزاماً على عالم الاجتماع ، رغم وجود بعض الاختلافات بينه وبين الانثروبولوجي في التركيز والبحث⁽¹⁾ .

وإذا كان لنا أن نميز بين أعمال ما لينوغسكي ودور كيم أو بين هـ دخل دراسة الدين عند Howells أو بارسونز فإن الرأي ، على أية حال ، أنه في علم متقدم للدين يجب أن تختفى مثل هذه الاختلافات . وقد يصبح هذا ممكناً لو عرفنا علم الاجتماع الديني على النحو التالي : « هو الدراسة العلمية للطرق التي من خلالها يؤثر المجتمع والثقافة والشخصية في الدين ، يؤثر أو في مصادره ، وفي مبادئه وممارساته ، وفي أنواع الجماعات التي تعبر عنه وأنواع القيادة . . . الخ . ومن ناحية عكسية فهو دراسة الفرق التي من خلالها يؤثر الدين في المجتمع والثقافة الشخصية وفي عمليات الحفاظ والتغير الاجتماعي ، وفي بناء الأنساق المعيارية والرمز أو الأحياء المتصل بالحاجات الشخصية . . . »⁽²⁾ .

(1) Yinger J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P 118.

(2) Yinger, J.. M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, 1957. PP. 20 - 21.

على أية حال - في بيان أثر 'الانثروبولوجيا' في تطور مثل هذا العلم ،
لا نهتم أساساً بتتبع التأثير المباشر للأفكار من شخص الى آخر ، ولكننا
نهتم بدلا من ذلك بالطرق التي من خلالها أثرت الحقائق الانثروبولوجية
والمناهج والنظريات على الدراسات السوسيولوجية للدين .

ب (تأثير نظرية التطور :

تبنى كثير من علماء الاجتماع المفاهيم التطورية المستمدة من تيلور
وغريز وأخرين ، واستخدمت هذه المفاهيم لتشكل الاساس لوصف
الانظمة الدينية . وهذا يعكس بوضوح الافتقار لوجهة نظر سوسيولوجية
أصيلة عن الدين . وقد أدى هذا بكل من سبنسر وسمنر وجدنجر
Giddings وكثيرين آخرين الى استخدام التطورية الكلاسيكية رغم
مدخلها الفردي والعقلائي دون أن يوجهوا أية انتقادات لها . ويجب
الاشارة هنا الى أن وجهة النظر التطورية ليست متصلة بالنظرية
السوسيولوجية للدين . ومثل هذه النظريات تبناها بعض علماء الاجتماع .
وكل ما يمكن أن نقوله هنا هو تأمل النتائج المترتبة على الاعتماد الاساسي
من جانب علماء الاجتماع على البيانات والنظريات السوسيولوجية . ولا
شك أن هذا قد أدى الى بقاء تطور علم الاجتماع الديني وذلك لعدم وجود
اهتمام بدراسة الدين من الباحثين في المجتمعات المعاصرة . فلو نظرنا الى
الدين من خلال منظور تيلور وغريز وسبنسر وجدنجر فأننا قد لا نرى
الدور الذي يلعبه الدين في حياة الرجل المعاصر . كذلك فإن النظرية
التطورية قد أدت بعلماء الاجتماع الى اثاره بعض النظريات القليلة عن
الدين وأصله وحقيقته الانفعالية أكثر من المداخل الاخرى للدين . ومن
ناحية أخرى ، فإن الانثروبولوجيا المبكرة كانت أكثر حيوية في تدعيم
النظرة المقارنة والضرورية للدين والتغلب على التحيز الثقافي الذي قد
يمنع التوصل الى تحليل موضوعي للدين (3) .

(3) Yinger, J , M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit.,
P. 119.

ولو فحصنا أعمال رواد علم الاجتماع خذمة دور كيم وغيير فاننا نجد أن اهتمامهم بالدين لم يكن محدوداً على المستوى الوظيفي وبالنظريات المستعارة . فبالنسبة لغيير لم تتأثر أعماله تأثراً واضحاً ومباشراً بالأعمال الانثروبولوجية ، واعتمدت دراسته للدين على التاريخ والكلاسيكيات والاقتصاد والفلسفة الماركسية ، اذ لم تعتمد البيانات والموجهات النظرية لغيير على الانثروبولوجيا ولو بأدنى درجة . وقد يرجع هذا ، جزئياً ، الى أن محور بحثه عن دراسة أصل وأنواع وبناء الرأسمالية في المجتمعات المركبة كان يقتضى أن يتجه البحث اتجاهات أخرى . كذلك فإن الذين تابعوا غيير في دراساتهم (من أمثال ترويلتش ، تونى ، نيبهور ، كلارك ، ورنر وآخرون) لم يظهروا أى تأثير بالانثروبولوجيا . وتجدر الإشارة هنا الى أن غيير في اهتمامه بمعامل الوقت قد بين اهتماماً بالانثروبولوجيا الثقافية والتي تميزت بالوظيفية المتطرفة . هذا الاهتمام بالمصادر التي تعطي الخلفية اللازمة قد أدى الى وجود نقاط ضعف وقوة في علم الاجتماع الدينى والتي نجد لها مثيلاً في الانثروبولوجيا ، فالمباحث يجد نفسه بين أمرين اما الاعتماد على المصادر القديمة وفي هذا اغفال للمعنى المعاصر للاعتقاد ومن ناحية أخرى فإن افتقاد المعرفة عن الماضى يؤدي حتما الى أخطاء في التفسير⁽⁴⁾ .

وبالنسبة لدور كيم فإن الامر يختلف ، فدراسته عن الدين تعد دراسة عن الطوطمية في استراليا ، الا أن دور كيم أولاً وأخيراً منظر يستخدم بيانات مستمدة من أعمال عديد من الانثروبولوجيين من أجل تشييد نظرية سوسيولوجية للدين . بمعنى آخر أن دور كيم حاول تشييد نظرية تؤكد على أهمية المجتمع كنقطة بداية في تحليلنا للدين مع التقليل من العوامل الأخرى . وقد قبل دور كيم محاولة إيجاد أصل للدين

(4) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., P. 120.

على أنها المحور الاساسى للبحث ، ولكنه انتقد بشدة النظريات الخاصة بتفسير أصل الدين ، خاصة نظريات تيلور وسبنسر وميلر . وعندما قدم لنا دور كيم عمله نجد أنه لم يكن مهتما بتقديم نظرية عن الاصول الدينية بل بتحليل المكان الدائم للدين في الحياة الاجتماعية . وبذلك فان عمله يحمل بصمات كونت وسميث وهما مؤرخان أكثر من كونهما ينتميان الى الانثروبولوجيا⁽⁵⁾ .

ج (تأثير النظرية الوظيفية :

ويتطور النظرية الوظيفية بات واضحاً أن تأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى أصبح أكثر مباشرة وأهمية . والوظيفية . على أية حال ، ليست كلية من انتاج الانثروبولوجيا ، فهي أهد الموجات الطمعية الاساسية التى ظهرت في كثير من المجالات الأخرى . كذلك فانه يمكننا تتبع الوظيفية السوسيولوجية منذ كونت وسبنسر ودور كيم وشمبفل Schaffle وسمول وكولى حتى العلماء المعاصرين . الا اننا نقول أن استخدام المدخل الوظيفي من جانب علماء الانثروبولوجيا في تفسير الدين والسحر كان له تأثير هام على علم الاجتماع الدينى خلال الثلاث حقبة الماضية . فالوظيفية من بين المؤثرات التى أدخلت في علم الاجتماع الدينى فكرة أن الدين جزء من نسق اجتماعي مركب . فمفهوم الدين قد ارتبط وظيفيا بالمجتمع ، كشيء ضروري لبقائه واستمرار التوازن في الشؤون الانسانية . ولا شك أن هذا المفهوم الجديد قد تطلب إعادة نظر من جانب علماء الاجتماع المبكرين في المفاهيم السابقة . ولقد تحقق ذلك في المجتمعات البدائية أكثر من المجتمعات المتمايزة ، ولا شك أن هناك

(5) Yinger, J., M., *Sociological Looks at Religion*. op. cit., PP. 120 - 121.

صعوبات ومخاطر في تحويل 'تحليل الوظيفي' من المجتمعات البدائية الى المجتمعات المركبة ، ويرجع هذا الى الانفصال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة الحديثة : والى الاختلاف حول تعريف الدين . وكما يرى ينجر فان جوانب كبيرة من الدين قد أعطيت أسماء أخرى مثل القسوانين ، الشيوعية ، العلمية كطريقة في الحياة . وهذا كله يشير الى استخدام التعريفات الواسعة للدين لمساعد في فهم السلوك الانساني في العالم المعاصر^(٦) .

وقد ترتب على تبني التحليل الوظيفي من جانب علماء الاجتماع ظهور عديد من الصعوبات في التطبيق . فقد ثبت فشل التحليل الوظيفي عند تطبيقه على المجتمعات التي تنقسم بالتمايز والتغير السريع . وانتقد ميرتون النظرية الوظيفية المتطرفة في تطبيقها على المجتمعات المركبة . وقد ناقش ميرتون ثلاث مسلمات اعتقد أنها ليست ضرورية للتحليل الوظيفي ، والتي في الحقيقة حولت الوظيفية من نظرية الى ايديولوجية . المسلمة الاولى خاصة بالوحدة الوظيفية للمجتمع — أى أن كل نشاط مقنن أو اعتقاد يعتبر وظيفي ، أى ضروري ونافس للنسق الاجتماعي ككل ، والمسلمة الثانية ، أن كل شكل اجتماعي له وظيفة ايجابية ، والمسلمة الثالثة هي أن بعض الوظائف ضرورية لاستمرار المجتمع أو أن أشكالاً ثقافية أو اجتماعية معينة ضرورية للقيام بمثل هذه الوظائف^(٧) كذلك فأننا نجد أن ما لينوفسكي يعطى للدين وظيفة ايجابية ، فالدين في مشكلة الحياة

(6) Yinger, J, M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., Press, 1957, PP. 77 - 83.

(٧) أنظر :

Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*. New York : The Free Press, 1957, PP. 77 - 83

والموت يعطى الاعتقاد القوي بالخلود وانفصال النفس عن الجسد واستمرارية الحياة بعد الموت . فشعائر الموت والاتحاد مع الموتى وعبادة أرواح الأسلاف ، يعطى الدين من خلالها شكل ومحتوى الاعتقاد الايجابى ولا شك أن هذا قد يتفق مع ما ذهب اليه بعض علماء الاجتماع المحدثين من أمثال Hertzler ⁽⁸⁾ و K. Davis حيث أعتقدوا أن الدين يساعد الناس على التخلص من الاحباطات التى يواجهونها فى محاولتهم الحصول على الغايات القيمة اجتماعيا فالدين يعطى اطارا مسا وراثيا لعالم الحقائق يحاول فيه الانسان الوصول الى السعادة المطلقة⁽⁹⁾ .

ونحن لا ننتقد هنا المدخل الوظيفى ، بل على العكس ، نرى أنه هام وحيوى فى علم الاجتماع الدينى ، فقد نظر الى الدين على أنه ينطوى على مفارقات تاريخية ، وساعدت الوظيفة على الاهتمام بالدين وربطه بالركب الثقافى والاجتماعى الكلى ، وفى استخدام الوظيفة يجب أن نكون على حذر شديد بالنسبة للوظائف الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية . كذلك ، فنحن نهدف الى التفسير أكثر مما ذهب اليه الانثروبولوجيا فى معالجتها للوظائف البديلة . كما أننا لو سلمنا بالحاجة الى وجود بناء سوسيو ثقافى يتعلق بالمشاكل المطلقة للفرد أو ببيئة الجماعة ، فاننا مطالبون بشرح مجال الاشكال المختلفة التى يمكن أن يأخذها ذلك البناء فى مجتمع معين . على أية حال ، فان الوظيفة قد استخدمت فى علم الاجتماع الدينى على يد دور كيم ، ثم انتقلت من الانثروبولوجيا مباشرة

(8) انظر :

Hertzler, J., O., "Religions Institutions" Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948), PP.413

(9) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan company, 1949. P. 532.

الى علماء الاجتماع المتأخرين ولا شك أن تأثير الأنثروبولوجيا واضح على الدراسات والأبحاث في علم الاجتماع الديني . وبالرغم من تأثير الدراسات المعاصرة بالوظيفية إلا أن معظمها يشير الى قاعدة نظرية واسعة ، والحقيقة أن أول كتاب بالانجليزية تحت أسم علم الاجتماع الديني كان لفاسخ J. Wach وفيه يلاحظ القارىء بوضوح تأثيره بالدراسات الأنثروبولوجية ، ورغم محاولته تطوير بعض المفاهيم السوسيولوجية إلا أنه ما زال متأثراً أيضاً بمنظوره اللاهوتي . كذلك فإن الأعمال الأخرى التي ظهرت للمساء الاجتماع من أمثال Williams and Davis ، ونوتجهم وبارسونز ، نلاحظ فيها أن كلا من هؤلاء حاول تطوير علم اجتماع ديني مستقل عن الأنثروبولوجيا إلا أن البيانات الأنثروبولوجية قد أخذت باعتبارها أدلة فضلا عن أن هناك اعتمادا مباشرا على أعمال دور كيم وغيره^(١٠) .

وقد أسهم الاستخدام الحديث للبيانات المستمدة من المجتمعات البدائية في تطوير علم اجتماع ديني كما يتضح عن أعمال كل من وليم جودى William Goode وجاى سوانسون Guy Swanson . فقد حاول جودى في كتابه عن الدين بين البدائيين أن يحلل الطرق التي يتخلل عن طريقها الدين كل جوانب الحياة الاجتماعية في خمس مجتمعات بدائية . وعلى الرغم من اعتماد جودى على بيانات أنثروبولوجية إلا أن عمله يدخل تحت إطار علم الاجتماع الديني ، والنظريات التي استخدمت، استمدت أصلا من أعمال بارسونز وميتون وغيره ودور كيم مع اشارات محدودة الى أعمال الأنثروبولوجيين خاصة الموظفين . قد اعترف جودى

(10) Vinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 126.

بمسموعة استخدام نفس التحليل الذي استخدمه في دراسة الشعوب البدائية على الشعوب الحديثة . الا أنه يذهب الى أنه بالإضافة الى أهمية تطوير علم اجتماع ديني للشعوب البدائية ، فان هناك امكانية تطوير مفاهيم من خلال دراسة الشعوب البدائية والتي يتم اختبارها بتطبيقها الواسع على مجتمعات أخرى^(١١) . وقد استخدم سوانسون في دراسته عن أصل الاعتقادات البدائية المطومات المتأخرة عن الدين من خمسين مجتمعا لشرح سؤال محدد عما اذا كان الاعتقاد في الله والعالم فوق الطبيعي في تلك المجتمعات له علاقة بالجوانب المختلفة للبناء الاجتماعي ؟ ولعل النتيجة التي انتهى اليها هي أن التوحيد يوجد في المجتمعات التي تتميز بثلاث مستويات من الجماعة المستقلة والسيطرة (الأسرة ، والعشيرة ، والقبيلة) والتي تتمتع كل منها بمجالات متميزة للقوة^(١٢) .

ويتميز علم الاجتماع في ألمانيا بتأثره بماكس فيبر ودراساته . وفي فرنسا فان أعمال موس Mauss وهاالفاكس Halbwachs وآخرين تشير الى تأثرهم بفكر دور كيم والبيانات المستمدة من الشعوب البدائية ولعل أعمال لا براس Le Bras تشير الى تأثير الاتجاه الديني جغرافي وعلم الاجتماع الحضري على علم الاجتماع الديني . ومع تبني الوظيفية عند لا براس ، الا أنه يلاحظ تساؤل تأثير الانثروبولوجيا على أعماله . وحديثا حاول ينجر أن يقيم علم اجتماع ديني معتمدا على أعمال لينير وترولتش ودور كيم الا أنه على الرغم من ذلك فقد تأثر بالانثروبولوجيا خاصة

(١١) انظر :

Goode W. J. *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press. 1951.

(١٢) انظر أيضا :

Yinger, J. M., *Religion, Society and Individual op. cit.*

أعمال بتلود لانج Lang ومثليونفسكى ، ولوى Lowie وران Radin وهويل Howeels وآخرين^(١٣) . كذلك فلن هويلت أشار الى تأثيره الشديد بالدراسات الانثروبولوجية^(١٤) على آية حال ، فمن الاعمال الرئيسية فى علم الاجتماع الدينى مثل أعمال Benson^(١٥) ، Moberg^(١٦) ، Vernon^(١٧) وآخرين تشير الى تساؤل الاعتماد على البيانات والمفاهيم الانثروبولوجية لدرجة كبيرة .

وفى ختام مناقشتنا لتأثير 'الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى ، يمكننا أيضا الاشارة الى تأثير نظريات فرويد على الدين وذلك من خلال علاقتها بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، فكما أشرنا فان نظرية فرويد عن الطوطمية تعتبر بمثابة فرض انثروبولوجى غير قابل للاختبار ، الا انها تتضمن نظرية وظيفية عن الدين . فالدين ينبع أساسا من شعائر الانسان ومتطلبات العدالة غير المتاحة والرغبة فى الحياة الابدية . هذا الاتجاه الوظيفى فسر كل من يونج Jung وفروم Fromm ، فقد كان فروم واعيا بماهية الوضع السوسيوثقافى أكثر من فرويد ويونج ،

(١٣) انظر

Swanson Guy, E., *The birth of The Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan . University of Michigan Press, 1960.

(14) Hoult T. F., *The Sociology of Religion*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc. 1958

(15) Benson. P., H., *Religion in Contemporary Cul.ure* New York . Harper, & Brothers 1960

(16) Moberg, D., O. *The Church as a Social Institution* *op.cit.*,

(17) Vernon, G., M. *Sociology of Religion*. New York McGraw-Hill, 1962.

ورغم أن نظريته لا تحتوى على اتجاه وظيفى واضح ، إلا أن أعماله تشير الى معرفته المكثفة بالبيانات الانثروبولوجية • ولكن يبقى تساؤل عن الكيفية التى انتقلت بها التفسيرات الفرويدية المستمدة من الانثروبولوجيا وأثرت فى علم الاجتماع الدينى ، والحق أن التأثير هنا محدود للغاية ، وعلى مستوى البحث والمؤلفات • ولحل بارسونز وينجر من بين الذين تأثروا بنظريات علم النفس وجعلوا من جانب الشخصية عاملا أساسيا فى تكوين نظرية متكاملة عن الدين^(١٨) •

د) خاتمة :

على أية حال ، يمكننا أن نوجز تأثير علم الاجتماع الدينى بالانثروبولوجيا على النحو التالى :

١ - بالنسبة لفيبر وترولتش كان تأثير الانثروبولوجيا قليلا أو منعدما •

٢ - بالنسبة للدراسات الأمريكية عن المجتمع المحلى والايكولوجى (مثل دراسة Paul Douglass عن الكنائس فى المدينة وليند Lynd فى بحثه عن Middletwon) فهناك بعض الاشارات الى المنهج الانثروبولوجى ولكننا لا نجد استخداما واضحا له • •

٣ - بالنسبة للماركسية والفكر المعارض لها فان المشكلة الرئيسية هى معرفة علاقة الدين بالاهتمامات الاخرى والتغير الاجتماعى، ولهذا لا نجد تأثيرا بالانثروبولوجيا •

٤ - نجد تأثيرا للمدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا على بعض

(18) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., P. 128.

الاعمال السوسولوجية العامة ولكنه تأثير محدود في الاعمال المتخصصة
في مجال علم الاجتماع الديني .

٥ — الوظيفية ، رغم انتعيجات التي أخلت عليها الا انها تشكل
تأثيرا حيويا على نظريات علم الاجتماع الديني .

٦ — الفرويدية ، تأثيرها يكاد يكون ضئيلا الا على بعض العلماء
الذين يعطون مكانا للشخصية كاطار مرجعي للتحليل^(١٩) .

ويجب الاشارة هنا الى أن أعمال الانثروبولوجيين انشغاليين في أمريكا
لم يكن لها تأثيرا مباشرا على علم الاجتماع الديني ، ولا يرجع هذا الى
اهمالهم للدين أو لعدم رغبة علماء الاجتماع استخدام البيانات
الانثروبولوجية ، وانما مرجعه ، كما يلاحظ ينجر ، الى أن المدخل الثقافي
التاريخي بالفتقاده الى النظرية وتركيزه على الجوانب المميزة لكل ثقافة
ومحاولة تطويره مقولات عامة عن البيانات التي تم ملاحظتها . كل هذا
جعل من الصعب على علماء لاجتماع استخدام هذه البيانات في علم
الاجتماع الديني^(٢٠) .

على أية حال ، فإن عالم الاجتماع ليس مطالب الا بالاستخدام المحدود
للبيانات المقارنة من مجال الانثروبولوجيا وذلك من أجل اختبار الفروض
الخاصة بالدين : ولو أنه تجنب المخاطر المتعلقة بالمنهج وكان واعيا بمجال
البيانات المتاحة ، فإنه — عالم الاجتماع الديني — يستطيع بسهولة أن
يستخدم بكثافة البيانات الانثروبولوجية في أغراض التحليل والتفسير .

(19) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op cit
P. 130.

(20) *Ibid.* P. 130.

صفوة القول ، أن الانثروبولوجيا قد أثرت في علم الاجتماع بطريقة
مباشرة ولكنها هامة . فقد احتفظت الانثروبولوجيا بالاهتمام الحيوى
بالدين كعامل أساسى في حياة الانسان وحاربت النزعات الذاتية مؤكدة
على التسجيل الموضوعى للبيانات عن كل المجتمعات . كما أنها —
الانثروبولوجيا — قد وفرت امكانيات المدخل المقارن في دراسة الدين .
كذلك فمن للانثروبولوجيا الفضل في تأثيرها المستمر في عالم الاجتماع اذ
جعلته يرى الثقافات محل الدراسة باعتبارها كلا واحدا وليست أجزاءا
غير مترابطة . وبدون هذا المدخل يصبح وجود علم اجتماع دينى مناسب
أمرا مستحيلا (٢١) .

(21) Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion* op. cit.,
P. 130.

٦ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية :

يتضح من المناقشات السابقة ، أن تعريفا واحدا للدين غير كاف لارضاء كل الباحثين أو للتعبير الكامل عن الظاهرة الدينية في عمومها . وقد يرجع هذا الى أن التنوع الهائل للدين يدعو الى الوصف أكثر من التحديد أو التعريف . فالظاهرة الدينية تستعصى على محاولات التجربة العلمية . أكثر من هذا فإن الدين مرتبط بمحاولات الانسان للتوصل الى « المعنى » سواء داخل نفسه أو في العالم المحيط به . هذه المحاولة ، للتوصل الى المعنى ، هي التي أدت الى ظهور انتاج الخيال الانساني ، كما أنها استخدمت لتبرير قسوة الانسان على أخيه الانسان . ورغم انشغال الدين بحقيقة العالم غير المرئى يهتم الدين أيضا بالمشاكل اليومية في تفاصيلها . فقد استخدم الدين لآثارة الطريق في عالم المجهول ، وظهرت المثاليات باسم الدين ، ومع هذا فقد استخدم الدين أيضا لتقييد الناس بالعادات والتقاليد البالية^(١) .

ولا شك أن العبادة عامة : والمشاركة في الرموز الدينية قد وحدت الجماعات الانسانية وشدتها بأقوى روابط عرفها الانسان ، ومع هذا فإن الاختلافات الدينية هي التي أدت الى تدمير بعض الجماعات الانسانية . وقد بجلت العبادة الدينية ، وعبر عنها في كل الفنون ، ولكنها ازدهرت أيضا تحت الظروف الصعبة والمدمرة . والدين هو الذى أمد الانسان بالرموز ليمبر عما يصعب التعبير عنه ومع هذا فإن جوهر التجربة الدينية يتسم بالطابع الانعزالي . والتفكير في الله قد يستخدم لتشجيع

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 8 - 13.

الإنسان مع أقرانه في نصيرهم المشترك أو يساعدهم على مواجهة المشاكل التي تترصدهم في الحياة •

ويبدو التناقض ، ولو ظاهريا ، في جوهر الدين ، طالما أن الناس يحاولون التعمق في أسرار الأشياء • فانهم يحاولون فهم كثير من الأمور الخاصة بهذا العالم وبأنفسهم مثل مشاكل الخير والشر والحب والكراهية والعبادة والاحاد والاله والشيطان • • • الخ •

ولكن ماذا يعنى كل هذا للباحث في علم الاجتماع الدينى ؟ فعلى الرغم من اهتمام عالم الاجتماع الدينى بالجانب السلوكى من الدين فهو مطالب بالنظر الى الدين كتجربة كلية • وينت المناقشات السابقة على أن قاعدة الدين في المجتمع الانسانى شئ مركب مثل ظروف وهالات الانسانية نفسها ، وأن طبيعة الدين لا يمكن فهمها الا في علاقتها بالحوالة الكلية للإنسان •

والخلاصة ، على أى حال ، أن الدين والتدين من الناحية السوسولوجية أو الانثروبولوجية ، هو نتاج الثقافة ونتاج فاعلية الإنسان كمخلوق ثقافى ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدين أداة ثقافية عن طريقها يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه مع بيئته الكلية التى تشملها أقرانه والعالم الطبيعى المحيط به والاحساسات التى قد يشعر بانها تتسامى بكل هذا •

الفصل الخامس

الدين وأشكال المجتمعات

الدين وأشكال المجتمعات

١- تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين •

٢ - الدين وأشكال المجتمعات •

أ . (النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية •

١ - نسق الاعتقاد •

٢ - أنساق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تمقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى •

ب (النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة القيم التقليدية •

١ - أنساق الاعتقاد •

٢ - نسق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تمقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى •

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم العلمانية

١ - نسق الرموز الدينية •

٢ - أنساق الفعل الدينى •

٣ - التنظيم الدينى •

٤ - وظائف الدين •

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

٣ - خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث

١ - تمهيد :

الجوانب البنائية والوظيفية للدين .

ينظر علماء الاجتماع الى الدين من خلال اتجاهين أساسيين يكمل كلاهما الآخر ، الاتجاه الاول ، ويهتم فيه العلماء بقصص البناء Structure والتركيز على الاجزاء المكونة وارتباطها . وكما سبق الإشارة ، فإن العلماء الذين يهتمون بدراسة بناء الدين تفقوا على أن هناك ثلاثة أنساق متداخلة : هي التي تشكل هذا البناء وهي :

١ () النسق الفكرى أو الاعتقادى

Intellectual system or system of beliefs

ب () نسق الفعل أو الشعائر والطقوس

Action system or system of rites and ceremonies

ج () النسق المجتمعى أو نسق التفاعل الاجتماعى

Communal or Social interaction system

وهناك ملاحظة جديرة بالاعتبار وهي أن النسقين الاول والثانى لهما بالضرورة طبيعة رمزية ، كما أن محتوى هذا الانساق الثلاثة يتنوع داخل حدود واسعة .

أما الاتجاه الثانى ، يهتم فيه الباحثون بوظائف Functions الدين ، أعنى ، ماذا يفعل الدين لاستمرار وبناء المجتمعات والجماعات الانسانية ، ويطلق على الذين يتبنون هذا الاتجاه سواء من علماء الاجتماع أو الانثروبولوجيا اسم الوظيفيون Functionalist ، ولا

يمكن تصور هذا المدخل الذى يساعد على فهم الدين كظاهرة اجتماعية دون ارتباطه بمفهوم « البناء » . وهذا ما جعل بارسونز T. Parsons يذهب الى أن أفضل اسم يطلق على هذا المدخل هو البنائية الوظيفية (1) Structural Functionalist .

ولقد تعرضت البنائية الوظيفية الى كثير من الانتقادات ، وذلك كما سوف نشير فيما بعد ، راجع الى اما عدم فهم النقاد لكل متضمنات البنائية أو الوظيفية أو بسبب الادعاءات المبالغ فيها من المعضدين لها (2) . ويمكن القول هنا ، أن المناقشات التى دارت حول الوظائف الاجتماعية للدين ليست لها أهمية كبرى ، وذلك من منطلق أن الوظائف الاجتماعية للدين يجب ألا تناقش فى فراغ تاريخى ، بمعنى أن الشكل والوظيفة الاجتماعية للدين مرتبطان بفهم شكل هذا المجتمع وتطوره التاريخى . فدراسة الدين من خلال المحتوى التاريخى يساعدنا اذن على رؤية وظائف الدين اما على أنها عوامل مساعدة لتماسك المجتمع أو عوامل مهيئة للصراع وذلك تحت تأثير الدين كاتجاه محافظ أو اتجاه ثورى وهكذا .

وطالما أن نموذج المجتمع يؤثر على تفسير الوظائف الدينية فسوف نحاول فى هذا الفصل أن نقدم ثلاثة نماذج رئيسية لأنواع المجتمعات ودور الدين والانظمة الدينية فى كل منها . وبطبيعة الحال فإن الجوانب البنائية والوظيفية للدين — مثل خصائص نسق الرموز الدينية ، ونوع الفعل الشعائرى ، وشكل التنظيم الدينى — كل هذا لا بد وأن يتكيف

(1) انظر :

Parsona, T., *The Social System*. Glencoe, Ill. : Free Press, 1951, PP. 19-22.

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 30-31.

ويتعدل مع التغيرات التى تحدث فى المجتمع ككل . كذلك يجب أن يكون واضحا أن الدين بالرغم من أنه يغير المجتمع الا أنه هو نفسه يتغير ويتشكل بشكل المجتمع أو بعبارة أخرى ، نحن الدين والمجتمع يدخلان فى علاقة تفاعل مستمرة ويغير كل منهما الآخر .

ونحن فى محاولتنا لاستخدام « النماذج » لتصنيف المجتمعات ، نقرر بادئ ذي بدء أنه من الصعوبة بمكان أن نصف كل مجتمع انسانى على حدة . كذلك لا يمكن أن نبين الاختلافات الدقيقة بين هذه النماذج المقترحة ، ولهذا فان استخدام النماذج المجتمعية Societal models يفيد فى المساعدة على مقارنة الخصائص الرئيسية للمجتمعات محل الدراسة . وجددير بالذكر هنا . أنه فى كل نموذج نجد بعض السمات الخاصة قد تم التأكيد عليها وذلك من أجل ابراز ملامح هذا النموذج .

على أية حال ، هناك ثلاثة نماذج رئيسية للمجتمع والتى تختلف وظائف الدين باختلافها . النموذج الاول من المجتمع . هو الذى تكون فيه القيم الدينية هى السائدة أو المسيطرة ، والنموذج الثانى من المجتمع ، هو الذى يحتوى القيم الدينية والقيم العلمانية ، وأخيرا فان النموذج الثالث من المجتمع ، هو الذى تسيطر عليه القيم العلمانية . وبالرغم من أن هذه النماذج الثلاثة لا تمثل مراحل حتمية فى التطور التاريخى لاي مجتمع ، الا أنه يمكن القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت بطريقة أو بأخرى بهذه المراحل أو بمرائل شبيهة بها . والحقيقة فقد وجدت هذه النماذج أو نظائرها فى الماضى وربما توجد الآن فى عالمنا المتغير . ومناقشتنا لهذه النماذج سوف تنحصر فى ابراز كيفية ارتباط السمات النظامية لهذه المجتمعات مع بناء ووظائف التسق الدينى الموجود فى كل منها .

٢ - الدين وأشكال المجتمعات :

١ (النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية :

يمثل هذا النموذج المجتمعات الصغيرة المنزلة والبدائية ، والتي تتميز بقدر بسيط من التطور التكنولوجي وتقسيم العمل ، وتقسيم واضح للطبقات الاجتماعية . وتعتبر الأسرة في هذه المجتمعات من أهم الانظمة ، وكذلك فان التنظيمات المتخصصة للحكومة والحياة الاقتصادية ، تعتبر غير متطورة ، هذا فضلا عن سير معدل التغير الاجتماعى بطريقة بطيئة .

١ - نسق الاعتقاد :

في هذه المجتمعات لا يمكن التمييز في نسق الاعتقاد بين الافكار والاعتقادات والاساطير فهي مندمجة بعضها في البعض الآخر . بمعنى أن الناس في هذه المجتمعات لا يستطيعون تمييز موضوعات التقديس الدينى منفصلة أو بعيدة عن أنفسهم . فالرموز الدينية هي بوجه عام مجموعة من الاشكال الاسطورية مثل أسلاف القبائل أو الابطال الذين يرمز اليهم برموز مختلفة . كذلك نجد أن الفرد والمجتمع يرتبطان في علاقة كونية الهية - طبيعية .

٢ - انساق الفعل الدينى :

وهي موجه عام لتحقيق التماثل بين جماعة المؤمنين Worshipping group وبين الشيء المعبود . ففي حالة الاحتفال بالطوطم Totem والذي غالبا ما يكون حيوان يرمز به للقبيلة يتم قتل الطوطم والمشاركة في أكله . نجد في هذا الاحتفال مثلا واضحا في المشاركة الاسطورية ، التي هي

الهدف العام من السلوك الديني لتحقيق وحدة القبيلة وتماتها مع صفات
الطوطم .

٢ - التنظيم الديني :

وهو غير موجود ، أو بمعنى أصح . ليس له وجودا مستقلا عن
التنظيم الكلي للمجتمع . فكل عنصر في المجتمع هو عضو في المجتمع هو
عضو في دين الجماعة . فالتنظيم الديني لا يتميز بكونه نظام مستقل
ولكنه يمثل جانبا من الانشطة الكلية للجماعة . فنادين متغلغل في الانشطة
الأخرى للجماعة مثل الاقتصاد والسياسة والأسرة والترفيه . وقد لاحظ
مالينوفسكى ، على سبيل المثال ، أن سكان جزر تروبريانند Trobriand
في بنائهم لأكوأخهم وفلاحة الأرض إنما يقومون بجزء من شعائريهم
الدينية والاسطورية التي ارتبطت بهذه الأعمال ^(١) .

٤ - وظائف الدين :

في مثل هذا النوع من المجتمعات نجد أن وظائف الدين ودوره في
الجماعة يتميزون بالوضوح . وطالما أن هذا المجتمع يتميز بصغره وأن
كل العادات المتوارثة معروفة لكل أعضائه ، فمن الطبيعي أن يكون الدين
أثرا واضحا على نسق القيمة في هذا المجتمع . ويعمل الدين أيضا ، وهو
في كثير من الأحيان يمتزج بالسكر ، كوسيلة هامة في معالجة مواقف
الفسوط . أكثر من هذا في مثل هذا المجتمع ، وحيثما تكون الانظمة
الأخرى في حالة تخلف أو عدم وجود يكون الدين بمثابة الأساس لتكامل
وتماسك المجتمع ككل . وغالبا ما تتميز القيم الدينية في هذا النموذج

(1) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*. op. cit.,
PP. 27-28.

بالاتجاه المحافظ وتمنع أى نوع من التغير الاجتماعى ، ولهذا تمثل التقاليد قوة كبرى فى السيطرة على الفرد والمجتمع . كما أن عدم وجود تيار معارض ، بسبب انتشار الدين فى كل جوانب الحياة الاجتماعية ، يجعل الدين عاملاً مؤثراً فى ثبات وتماسك هذه المجتمعات . ونتيجة لذلك فإن الحياة فى هذه المجتمعات البدائية تعنى قلة فاعلية الدين فى أحداث التغير الاجتماعى .

وبالنسبة للفرد ، فالدين له تأثيره الواضح فى عملية التنشئة الاجتماعية برمتها والتي تتميز بارتباطها بالشعائر الدينية عند الولادة والبلوغ والزواج وكل المناسبات المرتبطة بدورة الحياة . ويرتبط تنظيم الشخصية بالقيم الدينية ، بمعنى أن النمو الفردى متروك للأسرة والمجتمع . وفى غياب امكانية نماذج شخصية منافسة ، خاصة النماذج العلمانية ، فإن الدين بدون منازع يكون تكاملياً لانماط الشخصية فى هذا النوع من المجتمعات^(٢) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

تظهر لمائدة التحليل البنائى الوظيفى فى حالة النموذج الاول للمجتمعات . فمن هنا أمام مجتمعات تتميز بالعزلة وهى بطريقة أو بأخرى تمثل كليات مكتفية بذاتها أو أنساق مغلقة . وطالما أن الأعضاء فى مثل هذا النوع من المجتمعات يعيشون على مستوى الضروريات فإنا نعلم أن الأنظمة القائمة قد تطورت لتقابل مثل هذا النوع من الحاجات . ولا

(٢) انظر :

- (A) Riesman, D., et. al. *The Lonely Crowd*. New Haven : Yale University Press, 1950.
(B) Nottingham, *op. cit.*, PP. 33-35.

نسك أن الضرورة الوظيفية للدين أقل وضوحاً من الحاجة إلى الانظمة الاسرية والاقتصادية . ولكن معظم أصحاب المدخل البنائى الوظيفى غالبا ما يؤكدون أن الدين وأنظمتة فى مجتمعات النموذج الاول أساسا للضبط الاجتماعى . وما يدعم هذا الاعتقاد أن فى مثل هذا النوع من المجتمعات غالبا ما نجد شكلا واضحا لبعض للهيئات القائمة على الضبط الاجتماعى مثل الحكومة أو القانون . ومن ثم فإن وظيفة الضبط الاجتماعى للدين يمكن قبولها على أنها ايجابية وضرورية .

وليس من المفترض : على أية حال ، أن كل الذين اهتموا بدراسة النموذج الاول من 'مجتمعات كانوا على اتفاق مع ما ذهب اليه دور كيم فى تأكيده على وظائف الدين . فمالينوفسكى : على سبيل المثال ، على الرغم من أنه يفتق مع دور كيم فى تأكيده على الاسهام الايجابى للدين فى المجتمعات البسيطة ، الا أنه أخذ على دور كيم عدم بيانه امكانية حدوث تجديد دينى فى مثل هذا النوع من المجتمعات ، والدور الذى يلعبه رجل الدين المتخصص فى احداث التغير الدينى . وقد أكد مالينوفسكى أكثر من دور كيم : على وظائف الدين فى تخفيف التوترات والضغط التى تقع على أفراد المجتمع كأفراد أو كجماعة وفى توجيه الانتباه لوظائفه المؤيدة والمتوازنة حتى التى لها طابع المحافظة والتكامل⁽³⁾ . أكثر من هذا فإن كثيرا من الذين درسوا المجتمعات البسيطة يميلون الى تأكيد التسرع الهائل بين هذه المجتمعات فى الوظائف التى تقوم بها الاديان ، ومن ثم فإن كل التعميمات التى ذهب اليها كل من دور كيم ومالينوفسكى تعد بالنسبة لهؤلاء الباحثين أكثر عمومية⁽⁴⁾ .

(3) Malinowski, B., *op. cit.*, PP. 29-37.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 65-66.

ب) النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة القيم التقليدية :

يستخدم هذا النموذج للإشارة إلى المجتمعات الأقل انتمالية ، ويسير التعبير فيها بمعدلات سريعة خاصة في مجالات السكان والتقدم التكنولوجى . كذلك تتميز هذه المجتمعات بتقسيم واضح للعمل وفروق واضحة للطبقات الاجتماعية ودرجات متفاوتة من التعلم . وتمتد الزراعة والصناعات اليدوية بمثابة الأساس الأول للاقتصاد القروى مع وجود بعض المراكز التجارية الحضرية . وتتميز النظم الخاصة بالحكومة والحياة الاقتصادية بالتخصص والتميز . وبالرغم من وجود تداخل بين الأنشطة الحكومية والاقتصادية والدينية والعائلية والترفيهية . إلا أنه يمكن التمييز بوضوح بين ذهاب الناس في هذا النموذج من المجتمعات إلى العمل أو إلى اللعب أو الذهاب إلى دور العبادة عن سلوك الأفراد وواجباتهم في النموذج الأول والذي يصعب التمييز فيه بين ما هو دينى عن غيره من الأنشطة . ونجد أمثلة للنموذج الثانى من المجتمعات ، في المجتمعات التى توجد بها الأديان التاريخية الكبرى مثل البوذية ، اليهودية ، المسيحية والإسلام (٥) .

١ - نسق الاعتقاد :

تتميز الانساق الفكرية والرمزية في هذه الأديان التاريخية بالاختلاف الكبير فيما بينها ، إلا أنها تشترك جميعا في التأكيد على التسامى Transcendentalism . وهذا ما يميزها عن أديان النموذج الأول من المجتمعات . والانساق الرمزية في هذا النموذج تتميز « بالثنائية » حيث نجد التأكيد على المفارقة بين الحياة في هذا العالم والحياة في العالم

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

الآخر والذي يفسر بأنه الحياة الحقيقية ونهية الانسان وخلاصه ، ولهذا
فدخول هذا العالم - سواء كان السماء أو التنوير أو الراحة - هو
المسمى الاساسى للدين .

٢ - نسق الفعل الدينى :

في هذه المجتمعات يدور حول الفعل الضرورى للتوصل الى الخلاص .
ولهذا فان السلوك الدينى الذى قد يؤدى الى الخلاص هو السلوك
المطلوب من كل كائن انساني ، فلم يعد الانسان نفسه في هذا النموذج فرد
في قبيلة معينة أو المتعصب لاله معين ؛ ولكنه أصبح فردا بالمعنى العام ،
أى كائن انساني قادر على الخلاص . ويختصر الى الانسان في هذه الاديان
على أنه كائن يحتوى الكثير من النقص في طبيعته . ولهذا فالتوصل الى
الى الخلاص يعد أمرا صعبا يتطلب نظاما تهذيبيا معينا وإنكارا للذات .
ومن ثم فالانسان مطالب بإنكار ذاته والتخلى عن ماديات هذا العالم
التي قد تقف حاجزا أمام وصوله الى هدفه النهائي وهو الخلاص
الأخروى . وباختصار فانه من الواضح أن الاديان التاريخية تميل الى
تقليل أهمية عالمنا المادى : ويعتبر الزهد asceticism والانسحاب
Withdrawal من شؤون الحياة من أهم الأفعال الدينية وأكثرها تأثيرا .
وكما يشير فيبر فان رفض هذا العالم والتخلى من قيمته قد يتخذ أشكالا
مختلفة ويتنوع في درجته في أديان مثل المسيحية والبوذية واليهودية
والاسلام فهذه الاديان اما أنها نصت منذ البداية على رفض العالم
الدنيوى أو مرت بشكل أو بآخر بهذا الاتجاه الراضى لعالمنا الدنيوى
خلال فترات تاريخية . ولعل البوذية والمسيحية من أكثر الاديان قبولا
لهذا الاتجاه ، بينما تتخذ اليهودية والاسلام اتجاها مغايرا .

٣ - التنظيم الدينى :

يتمثل في نوعين عامين : الاول تنظيم للمنفعة الدينية يحتوى المسائل

الدينى ، والآخر تنظيم أقل فى الدرجة والشمول من النوع الاول وهو خاص بالشعب الذى عن طريق الضرورة أو الاختيار يظل منعصبا فى الشئون الدينية وبالرغم من أن التنظيم الدينى ككل يحتوى طبقة رجال الدين والعامة ، إلا أن هناك تنظيما هرميا ، له الطابع الرسمى الخاص بالأشخاص المتخصصين فى الدين ^(٦) .

٤ - وظائف الدين :

تعد فى النموذج الثانى لأنواع المجتمعات أكثر تعقيدا وتتأقفا بالمقارنة بالنموذج الاول . فعلى الرغم من أن الدين فى النموذج الثانى ما زال يعطى معنى وتماسكا لنسق القيم فى المجتمع . إلا أن فالدين يقوم أيضا بوظائف هامة أخرى ، وهى إثارة الصراع المجتمعى داخل هذه المجتمعات أو بينها . فعلى هذا النموذج وبالرغم من التطابق فى بعض الحالات بين الأشكال الدينية والأشكال العلمانية ، إلا أنهما يختلفان بوضوح كلاهما عن الآخر . أكثر من هذا ، فإن ظهور النظام الحكومى وتطوره بانتظام ، أصبح البديل للنشاط للتنظيم الدينى (الكنيسة) وأساسا للتماسك والتكامل والثبات فى المجتمع . ومن ثم فإن امكانية التصادم الداخلى للتنظيم (خاصة النظام الدينى مع الانظمة الأخرى) أمر محتمل الوقوع . فمصرع المصالح بين التنظيم الدينى والسياسى يكون واقعا خاصة فى المراحل المتأخرة من التطور عندما ينمى كل تنظيم بنائه الهرمى وفلسفته التى تتطلب الولاء من الأفراد الاعضاء . ومما

(٦) انظر:

Weber, M., "Religious Rejections of the World and their Directions", in *From Max Weber : Essays in Sociology*. Trans. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York : Oxford University Press, 1958. PP. 323-359.

يزيد من تعقيد الصراع المصالح أن التنظيمات الدينية قد تهتم بأمور دينوية
بحته مثل إقامة المباني والأراضي والمال والمشاركة في الأدوار السياسية
ولا شك أن هذا الصراع قد يؤدي إلى صراع ديني - سياسي .

وبين تاريخ مجتمعات النموذج الثاني كيف أن هذه المجتمعات بأكملها
قد وقعت في صراع بسبب المنافسات الدينية . فمجتمعات النموذج
الثالث من النوع التوسعي ، ومن ثم فإن ارتباط التنظيم الديني مع بناء
القوة السياسي يعطينا موقفاً يبين كيف أن محاولة نشر الدين مندمجة مع
جهود نشر السيطرة السياسية . ففي العصور الوسطى على سبيل المثال
نجد أن الدافع التبشيري لكل من الإسلام والمسيحية كانت له جوانب من
النضال السياسي من أجل إمبراطورية بين حضارتين كبيرتين . هذه
التصادمات السياسية - الدينية يمكن النظر إليها على أنها عاملاً تكاملياً
طالما أنها تساعد المجتمعات المعنية في اتحادها . فالحروب الصليبية
Crusades قد ينظر من هذا المنطلق على أنها ساعدت على تكامل العالم
المسيحي ، ولكن بالنسبة للصراع الدموي الذي حدث بين الإسلام
والمسيحية فإن الحروب الصليبية تعد مثلاً لكيفية استخدام الدين كعامل
دمر (٧) .

على أية حال ، فإن الدين في النموذج الثاني ، ليس فقط عامل من
عوامل الفقرة ولكنه أيضاً له دوراً خلاقاً وتجديدياً إذا ما قورن بالنموذج
الأول ، فالدين هنا ليس مجرد شعائر أو عادات ضمنية ، ولكنه يشكل إلى
حد كبير نسقاً حيوياً للسلوك المقبول ، فالدين في هذه المجتمعات ليس

(٧) انظر :

Toynbee, A., *The World and the west*. New York : Oxford
University Press, 1958. PP. 323-359.

تطبيقاً محلياً ولكنه يميل الى أن يكون عالمياً ، فضلاً عن أن الدين يتضمن
قيماً أخلاقية تعد في مكانة أسمى من المقاييس اليومية للحياة الاجتماعية
العادية .

وعندما تصبح هذه المجتمعات أكثر تعقيداً ، فإن الطبقات التي كانت
في الفترة السابقة مهيمنة تخضع الآن لتحدي الطبقات الصاعدة والتي
تمثل نظاماً اقتصادياً وسياسياً جديداً ، ويحدث مع هذا في الوقت نفسه
تغيراً أساسياً في شكل الأخلاق الدينية ، وتعد التجديدات الأخلاقية
بمناخية عوامل هامة في أحداث التحول الاجتماعي والاقتصادي كما أوضح
ماكس فيبر Weber . وهذه التجديدات قد تكون على المدى القصير
عوامل مؤدية الى التفكك ، ولكنها على المدى البعيد تساعد على
تكامل هذه الأنواع المختلفة من المجتمعات وبالرغم من التركيز هنا على
دور الدين كعامل يساعد على التجديدات أو الاثارة ، فإن هناك وظيفة
أساسية للدين : لا زال يقوم بها في النموذج الثاني من المجتمعات ، وهي
حماية وحفظ القيم التقليدية من النسيان ، فامتزاج الدين بالثقافة
الاجتماعي تجاه ما زال قائماً في هذه المجتمعات .

أما بالنسبة للفرد : فالقيم الدينية في هذه المجتمعات تظل الأساس
أو المركز الذي ينبع منه تكامل سلوك الشخص وتصوره لذاته . والحقيقة
أن معظم أعضاء المجتمع في هذا النموذج هم أيضاً أعضاء في التنظيم
الديني المسيطر . والذي يتحكم بطريقة أو بأخرى في نظام التعليم
والتربية ويقلل من حدة الصراعات الداخلية أو على الأقل من احتمال قيام
صراعات على أسس دينية . وبالإضافة الى ذلك فإن الجزاء المقدس الذي
يعطيه الدين لنسق المراكز والاعمال في المجتمع ، يساعد الفرد على أن
يقبل مكانته ووضعه الاجتماعي دون أن يصاب بصراع داخلي مع نفسه ،
وبمرور الوقت ومع تقدم التخصص في هذه المجتمعات وزيادة نسبة

التعليم والاحتكاك مع الثقافات فلن هذا ربما قد يشجع ظهور جماعات
الاحاد 'heresy' والشك الديني 'Skepticism' .

وفي مناقشتنا للنموذج الثاني من المجتمعات ، فاننا يجب أن ننظر اليه
في ديناميته ، بمعنى أن عملية التغير المميزة لهذا النموذج تصبح واضحة
من خلال تطوره . هذا ويلاحظ أن التطورات الاقتصادية ليست هي
وحدها التي تلعب دورا في كسر قاعدة العادات القديمة ، ولكن التطورات
الداخلية في الدين نفسه أيضا ، وفي نسق اعتقاداته وممارساته ، وتنظيمه
الاجتماعي ، تساعد في الوصول الى هذا التغير (٨) .

• - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي :

ويمثل النموذج الثاني من المجتمعات موقفا أكثر صعوبة للتحليل
البنائي الوظيفي . فهذه المجتمعات . كما أشرنا ، تتميز بالاتساع
والتعقيد ، ومفتوحة للتأثيرات الخارجية . ومن ثم فهي موضوع للتغير
المستمر أكثر من أنماط المجتمعات من النموذج الاول . والبناء النظامي
لمثل هذه المجتمعات يتميز بالاحكام والتخصص وبالرغم من أن الدين
له بناء نظامي متخصص ، إلا أن الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون لها
كيان مستقل وواضح وهام في هذه المجتمعات . أكثر من هذا فان هذه
الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون قد تقوم ببعض الوظائف التي كانت
منوطة بالدين في النموذج الاول للمجتمعات . وتبدو هنا أهمية مفهوم
الوظائف البديلة في التحليل البنائي الوظيفي في النموذج الثاني
للمجتمعات . ولهذا فمن الصعوبة بمكان أن نحدد الأهمية النسبية للدوار
التي يلعبها كل من الدين والحكومة في اضعاء الشرعية على الاعراف أو

(8) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP 35-40.

القيم طالما أن الحكومة نفسها تعتمد في شرعيتها على الدين في مثل هذه المجتمعات . وينفس المنطق ، فانه من الصعوبة أن نقيم الفاعلية النسبية للجزاءات الدينية والاحكام الشرعية في تأمين الاتفاق الادنى الضروري حول المعايير المجتمعية .

أكثر من هذا فانه لا يمكن الادعاء بأن الدين في النموذج الثانى للمجتمعات يؤثر على جميع أعضاء المجتمع بطريقة متساوية ففى النموذج الاول للمجتمعات هناك اختلافات فردية ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لتأثير الدين . ولكن فى النموذج الثانى للمجتمعات يؤكد البناء الهرمى للنظام الدينى ، والتمييز بين رجل الدين والرجل العادى ،^{هناك} للاختلافات فى درجة الاهتمام والاستغال بالدين بين أعضاء المجتمع⁽⁹⁾ .

ونظرا لغياب الطرق العلمية المتطورة فى النموذج الثانى للمجتمعات ، كما هو الحال فى النموذج الاول للمجتمعات فان هذا يعطى وظيفة كبرى للدين فى المساعدة على التخفيف من مواقف الضغط خاصة ما يتعلق منها بالصحة والحصول على الطعام والانواع المختلفة من الضغوط الناجمة عن حالات التغير التى يتميز بها هذا النموذج من المجتمعات . ولهذا غالبا ما يحدث الكثير من المصراعات الضخمة التى يكون لها علاقة بالدين ، ويميل معظم علماء الاجتماع الى تأكيد الوظيفة السلبية للدين بالنسبة لهذه المصراعات .

وقد يلعب الدين فى المجتمعات المركبة دورا مجيدا فى أحد جوانب البناء الاجتماعى ودورا محافظا فى جانب آخر . هذه الادوار المتعارضة التى يلعبها الدين ، قد تؤثر على المدى البعيد فى احداث نتائج ايجابية ،

(9) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

اذ لاحظ ماكس فيبر أنه في الوقت الذي لعبت فيه الفرق البروتستانتية الكالفنية دورا تجديديا في ظهور الرأسمالية الحديثة فإن بعض فروع من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كانت تمسح برد فعل محافظ . والخلاف ما زال قائما بين الباحثين حول ما اذا كانت الاديان المحافظة أو المجددة قد أدت وظائف ايجابية أو سلبية للمجتمع الأوروبي الغربي ، أو أن كلاهما قد لعب دورا ايجابيا . وباختصار يمكن القول أن الدين قد ينظر اليه تارة على أنه يؤدي وظائف تجديدية . وتشير إليزابيث نوتنجهام E. Nottingham الى أنه من الصعوبة لعالم الاجتماع أو المؤرخ أن يمحو الذاتية المتضمنة في التقييمات للنتائج السلبية أو الايجابية لوظائف الدين في المجتمع (١٠) .

وتظهر الحاجة أكثر إلحاحا في النموذج الاول للمجتمعات الى الوظائف التفسيرية للدين فبينما نجد أن الاعضاء في النموذج الاول للمجتمعات غالبا ما يستطيعون وصف وتبرير الظلم الواقع في التنظيم الاجتماعي على أسس العادة أي « أنهم وجدوا هذا الظلم قائما منذ فترة طويلة هكذا » إلا أن في المجتمعات المركبة نجد أن هناك أنساقا مقيدة للتفسير ، ويرجع ذلك أن تغير البناء الطبقي ، وظهور الحاجة الى تفسيرات جديدة للوجود الاجتماعي والمعنى الاخلاقي ، وباختصار فإنه في النموذج الثاني للمجتمعات نجد أن التحليل الوظيفي لدور الدين قد حدد في التركيز على تأثير الدين على بعض الانظمة في هذه المجتمعات . ولعل دراسات ماكس فيبر Weber عن تأثير الدين على التطور الاقتصادي من أهم الامثلة في هذا الاتجاه .

والملاحظ أن معظم الدراسات الكلاسيكية الخاصة بوظائف الدين

(10) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 68.

في النموذج الثاني للمجتمعات تهتم أساساً بالمجتمعات التاريخية مستخدمة البيانات التاريخية أو البيانات المقارنة . إلا أن الدراسات الحديثة لم تظهر ميلاً واضحاً نحو تبني طريقة فيبر ، فيما عدا روبرت بلا R. Bellah الذي حاول أن يقيم معبالة بين الدين التكيجاوى Tokugawa Religion في فترة ما قبل التصنيع في اليابان والاخلاق البروتستانتية في خلق اتجاه نحو التصنيع والراسمالية^(١١) .

ويؤكد اليزابث نونتهام على الحاجة الى الدراسة السوسولوجية لوظائف الدين في مجتمعات النموذج الثاني . فهذه المجتمعات ما زالت قائمة في الحاضر . ومعظمها ان لم يكن كلها بلاد نامية في أفريقيا وآسيا ومتعطشة الى التحول من النموذج الثاني الى النموذج الثالث للمجتمعات، وتحاول أن تلحق هذه المجتمعات بالمصرية ، ولكي يتم ذلك يجب أن يتم تصنيفها ، ولهذا فالحاجة قائمة أمام علماء الاجتماع لدراسة تأثير الاعتقادات الدينية التقليدية لهذه المجتمعات وتأثيراتها المختلفة على التنمية السياسية والاقتصادية^(١٢) .

ج (النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة وسيادة القيم العلمانية .

وعلى خلاف النموذجين السابقين والتي تعتمد معرفتنا بهما على البيانات الانثروبولوجية والتاريخية عن كل أجزاء العالم ، فإن النموذج

(١١) لنظر :

(A) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion : The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Ill. : Free Press 1957.

(B) , *Religion and progress in Modern Asia*. New York : Free Press, 1965.

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 69.

الثالث قسائم بصفة عامة على أساس الوضع الاجتماعي والثقافي في المجتمعات العربية الحديثة^(١٣) . وتتميز هذه المجتمعات بدرجة عالية من الدينامية . فتأثير التكنولوجيا متزايد في كل جوانب الحياة . ولها تأثير في التكيفات مع العالم الطبيعي، مثل ما لها من التأثير في العلاقات الانسانية . فتأثير العلم والتكنولوجيا له نتائج هامة على الدين نفسه ، وهذا التأثير هو أحد الاسباب التي تفسر تعود أعضاء هذه المجتمعات على استخدام النظرة العامة التجريبية والعلمية في مجال المسائل الانسانية ، فهكذا يتزايد مجال العلمانية باستمرار على حساب ما هو مقدس . وهذا الاتجاه العلمى يملك وجوده على أساس أن الاعتقادات الدينية والممارسات محدودة في قطاعات صغيرة ومتنوعة من قطاعات الحياة في المجتمع وأعضائه .

ومما هو جدير بالذكر ، أنه من أجل مجاراة هذا الاتجاه العلماني ومن أجل الاحتفاظ بتأثيره ، شغلت الكنائس في تلك المجتمعات نفسها بالعديد من الأنشطة العلمانية . وعلى الرغم من جهود بعض الكنائس المنافسة للأنظمة العلمانية ، فإن هذا الاتجاه العلماني استمر في احالة الندين الى أوقات وأزمنة محددة .

١ - نسق الرموز الدينية :

في هذا النموذج ، وبسبب هذه الاتجاهات العلمانية من ناحية والطبيعة التعددية في التنظيم الديني من ناحية أخرى ، أصبح من الصعب تحديده الى حد كبير . الحقيقة ، ليس هناك وجود لنسق عام مقبول للرؤية الدينية الى الدرجة التي تكون فيها التنظيمات الدينية

(١٣) نظرا لطلبية العلمانية على المجتمع الأمريكي فاننا يمكن اعتبار ذلك المجتمع اقرب المجتمعات تمثيلا لهذا النموذج .

المتنوعة قادرة على فرض أنساقها الرمزية الرسمية والمصدق عليها من أعضائها ، مما يمكن معه القول بوجود تعدد في الانساق الرمزية المصاحبة . أكثر من هذا ، فإن كثيرا من الأفراد ، حتى الذين ينتمون الى تنظيمات دينية يشعرون بحرية تفسير الانساق الرمزية التقليدية المتوارثة من السلطة الدينية أو حتى رفضها .

وعلى الرغم من تنوع هذه الحرية في التفسير بين أعضاء الهيئات الدينية المختلفة ، فهناك وجود لوعي متزايد بين المنتسبين وغير المنتسبين لتنظيم ديني : بأن الرموز ما هي الا رموز ، وأن الانساق في آخر الامر هو المسئول عن إختبار رمزيته . لدراسات هربرج Herberg وجلوک Glock تشير الى أن ٩٥٪ من الأمريکین الذين يعتقدون في الله يفسرون الرموز الدينية بطريقة جديدة قد تذهل رجال الدين أنفسهم . وجهة النظر العلمانية النابعة من التقدم الفکري جعلت نسق الرموز الدينية يتسم بعدم الثبات^(١٤) وأصبحت دعوى التفرقة بين العالم الديني المتسامي والعالم الأرضي المنبوذ أمرا لا يحظى بقبول أعضاء النموذج الثالث من المجتمعات . وعلى الرغم من أن بعض رجال الدين المحافظين قد يظلوا متمسكين بوجهة النظر الثنائية القديمة ، الا أن الرغبة الرئيسية للفکر الديني الحديث هي الاتجاه نحو إعادة تفسير الاعتقاد الديني ونسقه لكي يتناسب مع الظروف العلمية والسياسية والاقتصادية للقرن العشرين^(١٥) .

(١٤) انظر :

(A) Herberg, W., *op. cit.*, P. 72.

(B) Glock, C. Y., and Stark, R., *op. cit.*, P. 25.

(١٥) انظر :

(A) Bellah, R., N., "Religions Evolution", *op. cit.*, PP. 370-373

(B) The Second Vatican Council.

(C) Mc Narpy, C., J., "The Quest for Community" *American* August, Vol. 19 (1967) PP. 174-175.

٢ - انساق الفعل الدينى :

يتركز أساسا على الفعل داخل عدا العالم ، وحتى فى الانظمة
الديرية والى كانت تتميز أصار بانعزالها عن العالم هناك اهتمام متزايد
بالعلم والطب وأستكاف أخرى من الخدمة الاجتماعية ، فكثير من القسس
والراهبات فى الكنائس المسيحية يسمون لاكتساب تدريب فنى ومهنى فى
الجامعات العلمانية كجزء من تأديتهم لواجبهم الدينى فى هذا العالم^(١) .

كذلك فإن المؤتمر الثانى للماتيكاف قد أكد على الحاجة الى الامور
الاجتماعية كجزء من الانشطة المعاصرة للكنيسة وهناك كثير من أعضاء
الكنائس فى أمريكا الذين يلعبون دورا هاما فى مشكلة نضال الزنوج
السود من أجل الحصول على حقوقهم الانسانية . وهناك أيضا كثير من
رجال الدين الذين لا تفوتهم فرصة للسير فى مظاهرات الحقوق
المدنية جنبا الى جنب مع العامة وممثلى الاديان الاخرى . وهناك أديان
أخرى ، مثل اليهودية والاسلام والبروتستانتية لها اهتمام بهذا العالم
الدينىوى لهتؤكد على الاهمية الدينية للفعل داخل الوظيفة أو المهنة التى
يقوم بها الفرد . والعديد من الهيئات الدينية الآن تنشئ داخل تنظيماتها
الدينية أقساما خاصة للعمل الاجتماعى والعدالة الاجتماعية والانشطة

انظر :

- (A) Borromeo, M., C., (ed.) *The New Nuns*. New York: New American library, 1967.
- (B) Vernon, G. M., "The Religious Nones : A Neglected category," *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 7 (Fall 1968), PP. 219-229. —
- (C) Cox, Harvey, "The New Broads", *Dandelion* (Winter 1967) PP. 135-130.
- (D) *Year Book of the American Churches*. New York: National Council of the churches of christ in the U.S.A. 1964.

الخيرية • وهناك هيئات دينية أخرى يتركز اهتمام أنشطتها على الحياة الداخلية للمدينة ، فتقدم الخدمات الخاصة للمهاجرين وللذين يجدون صعوبة بالغة في التكيف مع ظروف المعيشة في هذه المناطق •

ونجد في أمريكا أفراد الطبقة الوسطى في كل الأديان يركزون اهتمامهم على المشاكل الأخلاقية المتضمنة في أنشطتهم المهنية والتجارية والسياسية والأسرية ، ولهذا تنظم الكنائس محاضرات ومناقشات يصبح من خلالها الأعضاء على وعي بهذه المسائل الأخلاقية ، والطرق الممكنة لحل هذه المشاكل •

وما سبق لا يعنى بأى حال ، أن الدين في النموذج الثالث للمجتمعات قد تغلغل في كل جوانب الحياة : فعلى الرغم من أن الدين لا زال يشكل لكثير من الأفراد نسقا مزدوجا إلا أنه بالنسبة للآخرين لا يعنى شيئا ، حيث أنهم نظموا حياتهم على أساس من المحتوى العلماني • وأيا كان الأمر ، فإن ما سبق مناقشته يؤكد الشعور المتزايد الآن بأن الدين لو أريد أن يكون له مكانا ، فعليه أن يثبت وجوده ، في نوع من أنواع الفصل الخاص بهذا العالم • والمقاييس الخاصة بهذا الفعل الديني لهذا العالم صعبة التكوين في مجتمع يتغير بسرعة ، ومن ثم أصبحت المعايير القديمة غير كافية لتحديده وبينما ينظر الفرد للدين لمساعدته في بحثه عن توازنه الاجتماعي ، نجد أن أولئك المسئولين عن رعاية الأمم قد يبحثون في كل مكان عن أنماط الفعل التي قد تساعد على تأمين سلام العالم والبقاء الانساني ، فالتمهيمات الدينية في النموذج الثالث للمجتمعات تهتم بالبحث عن السلام • ولكن في المجتمع العالمي الذي يمتلك وسائل تدميره الذاتي ، فإن الفعل الديني في عمومه لو أردنا أن يكون مناسبا اجتماعيا لهذا العالم فإنه لا يجب تحديده في التتظيمات الدينية بذاتها ، بل ينبغي أن يمارس الفعل الديني من خلال التتظيمات العلمانية حتى يتسنى له تحقيق أهداف دينية •

٢ - التنظيم الدينى :

فى هذا النموذج من المجتمعات الصناعية نجد أن التنظيم الدينى متعدد ومنقسم . فالمعضوية اختيارية ، على الأقل ، من حيث المبدأ ، فليس هناك ادعاء من أى كنيسة بأن لها السيطرة ؛ وأن الولاء يجب أن يكون لها من كل أفراد المجتمع ويستثناء بعض الحالات فإنه ليست هناك أية علاقة رسمية بين التنظيمات الدينية والحكومة العلمانية . ويوجد بوجه عام عدد هائل من التنظيمات الدينية المتنافسة فى تلك المجتمعات . كما يوجد أيضا عدد كبير من الأعضاء غير منتمون . أو مسجلون فى السجلات الخاصة بالكنائس فقط . وفى عام ١٩٦٤ وجد أن بالولايات المتحدة الأمريكية ما يقرب من ٢٥٨ هيئة دينية تضم ١٣٨٤ من السكان ، وهذا يعنى أن هناك ٣٦٪ من عدد السكان تقريبا لا ينتمون لاي تنظيم دينى^(١٧) .

ويذهب لكان الى أن هناك اتجاها عاما لعزل الدين ، يسود بين كل من الذين ينتمون الى تنظيمات أو الذين لا ينتمون^(١٨) . والمطلع على ما يكتب الآن ، يجد هناك مصورا جديدة للتنظيم الدينى فى المستقبل القريب^(١٩) . وكما تعتقد إليزابيث نوتجهايم فإن التنظيم الدينى سوف

(17) Vernon, G., M., *op. cit.*, PP. 219-229.

(18) Luckmann, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 2. (Spring 1963) No. 7. PP. 159-161.

(١٩) يذهب توماس جيفرسون Thomas Jefferson الى انه هو نفسه يشكل فرقة دينية I am sect myself ، كذلك يدعى توماس بينى Thomas Pain أن عقله هو الكنيسة الخاصة به my mind is may church
انظر :

Bellah, R., N., "Religions Evolution" *op. cit.*, P. 373.

بختفى بسرعة رغم أن الوظيفة التي يؤديها تتضائل أهميتها الدينية^(٢٠) .

٤ - وظائف الدين :

تتأثر هذه الوظائف في النموذج الثالث بشكل واضح بالخصائص المتغيرة للدين فالانقسامات الدينية بالإضافة الى النمو المتزايد للعلمانية - كل هذا أدى الى تغير الوظيفة التكاملية للدين . والتسامح ازاء وجود اختلافات دينية في هذا النموذج هو نتيجة اللامبالاة أمام نسق القيسم العلماني المسيطر . كما أن التنظيمات الحديثة نفسها ليست بمنأى عن هذا التأثير العلماني وكما أشرنا فإن حوالي ٣٨٪ من سكان الولايات المتحدة الأمريكية استطاعوا أن يعيشوا ويستمتعوا دون أن يربطوا أنفسهم بأية نوع من التنظيمات الدينية . وهذه الحقيقة أثارت بدورها التساؤل عن :
التساؤلات حول وظيفة الدين .

فقد يؤدي الدين وظيفة تكاملية داخل التنظيمات المتنوعة نفسها ، خاصة في التنظيمات التي تكون العضوية فيها قائمة على أساس الأقليات الطبقية أو العضوية داخل المجتمع الكبير . فالدين هنا يقوم بوظيفة كمحاور الانتماء Belongingness داخل الجماعات التي تشعر بالظلم أو الاحباط أو الاقلية بالنسبة للمجتمع الكبير .

وعلى الرغم من التأثير الضعيف للتنظيمات الدينية على القيم الدينية تظل تشكل جزءا من التراث الاساسي للمجتمع ، فتسهم القيم الدينية في تماسك المجتمع ، خاصة في أوقات الأزمات حيث الاتجاه نحو الرجوع الى التقاليد الدينية الموروثة ونجد هذا واضحا عندما يبدأ الرؤساء

(20) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 44.

أحاديثهم بالصلاة ، أو بعض الشعائر الدينية : وفي أوقات الحروب أو
الخطر القومي فإن العون الإلهي شيء يتوخاه ويتمناه الجميع .

والسؤال الذي يطرح نفسه في النموذج الثالث هو ، هل تستطيع
القيم العلمانية أن تحقق تكامل المجتمع دون الاعتماد على بعض القيم
الدينية ؟ لقد حاول هربرج الإجابة على هذا السؤال بقوله أن أديان أمريكا
(سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية أو اليهودية) تقدم الروحانية
للطريقة الأمريكية في الحياة . فالطريقة الأخلاقية والديموقراطية للحياة
أصبحت ممتزجة بالقيم المقدسة ، فالأديان تصبح أداة لحفظ القيم الوطنية
التي يترأى الاعتقاد فيها تلقائيا وكأنها تقيما مطلقة عليها⁽²¹⁾ .

وفي حالات أخرى من مجتمعت النموذج الثالث ، نجد أن الحكومات
حاولت أن تمزج نفسها بالشعور المقدس . فالحكومات الشيوعية
والفاشية Fascist أحاطت نفسها بدعوة وشعائر شبه مقدسة
quasisacred فالاعتقاد بالولاء الكامل من جانب أعضاء المجتمع لا يقوم
على اعتقاد علماني عام ولكنه يقوم على أساس شبه ديني quasisreligion
فالفاشية تؤكد في كل فرصة أن الحكومة شيء مقدس في ذاته .

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالفرد . يمكن القول ، بأن عددا قليلا جدا
من الشخصيات في نموذج هذا المجتمع هي التي قد تشكل طبقا للقيم
الدينية . فضعف القيم الدينية كمركز تكاملي راجع جزئيا إلى تنوع
أنساق قيم التنظيمات الدينية المختلفة والتي تتنافس من أجل ولاء الفرد
لها . ولكن المنافس الرئيسي لكل أنساق القيم الدينية هو نسق القيم

(21) Herterg, W., *op. cit.*, PP. 74-90.

تعلماني المترايد السيطرة ، فهذا النسق من القيم العلمانية غالبا ما يرتبط بدعوى القومية والعلم والمسائل المهنية الاقتصادية ومستوى المعيشة ، ولهذا فان تحقيق تكامل الشخصية في هذا النموذج أمر صعب ويعتبر عملا ذاتيا .

وفي عملية تربية الاطفال في المجتمع الامريكى ، نجد أن معظم الاسر يستمر فيها الوالدان في تربية أولادهما على ما هو معروف بالقيم الدينية التقليدية ، وأما هو معدل منها أو ما هو ضرورى لخلق الشخصية المقبولة . وكما تشير الدراسات فان الوالدين اللذين كانا يداومان على الحضور الى دور العبادة غالبا ما يشعران أن أولادهما يجب أن يتعلموا اعتقاداتهم الدينية في المدارس الدينية . وهناك شعور بالخوف عند الكبار بأنه ان لم يوفروا لاطفالهم هذا أدنى من التوجيه الدينى فان الجيل الصاعد لن يكون عنده الاستعداد الاخلاقى لتقبل القيم التى يتمسك بها الكبار ، والضرورية لرعاية المجتمع ، ولهذا نجد كثيرا من الآباء - دون اعتبار لكونهم متدينون أم لا - يصرون على ارسال ابنائهم الى المدارس الدينية^(٢٢) . ففي الولايات المتحدة تقوم المدارس العامة بعملية التنشئة الاجتماعية التى كانت من وظائف الاسرة والتى انفصلت عن الدين المنظم ولهذا فان هناك العديد من الناس الذين قد لا يكونوا أعضاء في أى كنيسة الا أنهم يشعرون بأنه من الخطر ومن غير المناسب أن يرسلوا ابنائهم ليتعلموا في مكان لا يذكر فيه اسم الله ولا تقام فيه أية صلاة ولا يقرأ فيه أى كتاب مقدس . وهكذا فان الممارسة عند الكثير هي قاعدة أخلاقية ، ورغم أنها قد لا تبدو واضحة في سلوك الكبار الا أنهم يلزمون الصغار بتابعها . هذه الممارسات لا توسع فقط الثغرة الاتصالية بين الاجيال ولكنها أيضا تساعد على نمو انصراعات الشخصية بين أعضاء المدارس

(22) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 47.

الثانوية وأجيد لجامعت . هذه الاجيال التى غالبا ما تنتقد أجيال الآباء ، لفشلهم فى ممارسة ما كانوا يدعون اليه . ولهذا نجد ميلا شديدا لدى شباب أمريكا نحو أديان الشرق والاتجاهات الصوفية كالويجيا ، وعلى الرغم من عدم تفهم الشباب لهذه الأديان ، إلا أنهم يمتقونها كشيء مخالف لنسق الدين الاعتقادى الخاص بآبائهم (٣٣) .

وهناك أنواع مختلفة من التكيفات لحل مشكلة تكامل الشخصية فى المجتمعات الحضرية الحديثة .

أولا : قد تتكامل شخصية الفرد عامة على أساس القيم الخاصة بالتنظيم لمدى ينتمى اليه . ولكن هذا النوع من التكامل نادرا هذه الأيام .

ثانيا : قد يتوصل الفرد الى نوع من التكامل من خلال عملية التقسيم المستقل Compartmentalization . فقد يحاول الفرد أن يحتوى الاعتقاد بقبول الأديان المتوارثة مع توجيه يؤكد على القيم العلمانية . ولهذا نجد أن امكانية الصراعات بين القواعد الاخلاقية لا تأخذ شكل الصراع العلنى ، ولكن تحت ضغوط معينة قد ينهار ذلك النسق التقسيمى ، مثلما يحدث فى كثير من حالات الاضطراب النفسى والعقلى .

والنوع الثالث من التكيف يكون عن طريق تبنى بعض الافراد تكاملا لشخصيتهم من خلال القيم العلمانية وحدها . وهذا النموذج من التكيف ليس شائعا أبدا . ولكنه قد ينهار كذلك فى مواقف الضغوط مثل حالات الحروب . والمراعات . وأخيرا فإن هناك أناس آخرون ، بالرغم من

(23) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 120-121.

قلة عددهم ، الا أنهم يحاولون تحقيق نوعا من التكامل من خلال القيس
الدينية المطلقة والتي يفسرونها ويمعيدون تقييمها من خلال العلم والفلسفة
المعاصرة . وبإعادة هذا التفسير قد يضمن القيم الدينية في علاقة ذات
معنى مع القيم العلمانية للمجتمعات الصناعية الحديثة (٢٤) .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

الحقيقة أن النموذج الثالث من المجتمعات يشكل صعوبة بالغة في
التحليل البنائى الوظيفى لدرجة أن كثيرا من العلماء يتجنبون استخدامه
في أبحاثهم عن دور الدين في المجتمعات الصناعية (٢٥) . ودعواهم في هذا :
أن المدخل البنائى الوظيفى عندما يطبق على النموذج الثالث من
المجتمعات يمثل أكثر من كونه أداة مساعدة لتكوين الفروض القابلة
للاختبار (٢٦) ، كذلك ، ينظر الآن الى الادعاء - بأن المجتمعات الصناعية
الحديثة هي أنساق متكاملة تعمل من منطلق تلبية الحاجات - على أنه
ادعاء لا تؤيده الحقائق ، وهذا يلغى أحد الدعائم الرئيسية التى تقوم
عليها الوظيفية . فقد ظهر واضحا أن المجتمعات الصناعية تستطيع البقاء
والاستمرار رغم فقدانها النسبى للتكامل والتزايد المستمر للصراع
والتوتر الداخلى بها وهذا يعنى أن « الحاجة الوظيفية » للدين ، كمساعد
للمضبط الاجتماعى أو لاضفاء الشرعية على المسابير والجزاءات أصبحت
تتطلب إعادة نظر ، وبات الامر واضحا أن طبيعة اسهامات الدين في
الاجتمتع أصبحت أمرا ينظر اليه من منظور آخر .

(24) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 48-39.

(٢٥) انظر :

Eisner, A., "Religious Institutions in Complex Societies", *op. cit.*,
PP. 390-391.

(26) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 70.

فى هذا النوع من المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من العلمانية نجد أن الدين قد اتخذ مظاهر أخرى مثل نهضة الدينية المنظمة والتي غالبا ما تكون موضع مناقشة مع بعضها البعض ، فالدين فى هذا النوع من المجتمعات يعنى أشياء مختلفة ويغضى احتياجات متنوعة لمختلف الطبقات والجماعات . فالدين لم يعد بعد هو الذى يلبي الوظائف المنوطة به لكل أفراد المجتمع . فالدين قد يكون شيئا مطلوبيا ومرغوبا لبعض الأفراد والجماعات وقد لا يكون كذلك بالنسبة للبعض الآخر . ويذهب كلا من هربرج Will Herberg وبللا R. N. Bellah الى أنه حتى فى مثل هذا النموذج من المجتمعات نجد أن هناك ما يسمى بالدين القومي National Religion والذى تكون له الهيمنة فوق كل التعدد القائم فى التنظيمات الدينية (٢٧) .

كذلك لم تعد للاعتقادات الدينية والقيم الدور الرئيسى فى التأثير على السلوك الظاهر للأفراد فى هذا النوع من المجتمعات فليس هناك حاجة الى التوافق والتصديق التام لكل الاعضاء مع المبادئ والتماليم التى تقدمها الهيئات الدينية . ويثير كثير من العلماء تساؤلا عما اذا كان الذين يمارسون الشعائر الدينية سواء فى أماكن العبادة أو فى المنازل ، يدركون الوظائف الاجتماعية الايجابية التى يتمنون تحقيقها ؟ فقد يكون الهدف هو تحقيق أهداف اجتماعية ، وهنا تتحول الوظائف من كونها كامنة الى وظائف ظاهرة . بمعنى آخر ، أن النتائج الاجتماعية المرغوبة والتي

(٢٧) انظر :

- (A) Hefberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Gardencity, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
(B) Bellah, R., N., *Civil Religion in America*, *Daedalus* Winter 1965) PP. 1-19.

كانت قبل ذلك نتيجة أعمال دينية غير مقصودة قد تحولت الى أهداف اجتماعية . وهذا قد يثير تساؤلا آخر عما اذا كان كل فعل ديني موجه الى أهداف اجتماعية يمكن اعتباره فعلا دينيا ؟ الحق أنه ليس هناك اجابة محددة على هذا التساؤل . خاصة وأن معظم الهيئات الدينية في النموذج الثالث من المجتمعات تقوم بوظائف متعددة الكثير منها لا يمكن وصفه بأنه « ديني » . ومن ثم أصبح تحليل علماء الاجتماع للدين في هذا النموذج من المجتمعات غير قاصر على الدين بمعناه الروحي أو الفسوق عضوي ، ولكن الجوانب الثقافية والاجتماعية هي التي تعد محورا لمعديد من الدراسات (٢٨) .

كل هذا كما سبق أن ذكرنا ، أدى بالكثير من علماء الاجتماع الى التشكك في استخدام المدخل البنائي الوظيفي ، خاصة في تطبيقه على تحليل دور الدين في النموذج الثالث من المجتمعات ، وتطبيق النظريات عامة ، واختبار موضوعات محددة للدراسة واستخدام البيانات الاحصائية والفروض القابلة للاختبار هو أهم ما يميز التحليل السوسيولوجي للدين ، ولا يعني هذا رفض المدخل البنائي الوظيفي ، فما زالت أبحاث كثير من العلماء من أمثال بارسونز وهربرج وبللا تدور حول فائدة المدخل البنائي الوظيفي فيلقاء الضوء على التفاعل الكلي للدين مع الانظمة الاخرى في المجتمعات الصناعية الحديثة (٢٩) .

(28) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 70-74.

(٢٩) انظر :

- (A) Bellah, R., N., "Civil Religion in America" *op. cit.*,
- (B) Herberg, W., *op. cit.*,
- (C) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and... Sociocultural Change* Glencoe III. : Free Press, 1953.

٧ - خاتمة :

التدخل القائم بين نماذج المجتمعات الثلاثة في العالم الحديث :

قد تواجه محاولة استخدام هذه النماذج الثلاثة السابقة في معرفة وظائف الدين في المجتمعات ببعض الصعوبات . فالحقيقة أن أيا من هذه النماذج لا يوجد بمفرده في مجتمعات العالم الحديث ، فعلى سبيل المثال، نجد في النموذج الثالث من المجتمعات والذي يتميز بالدينامية نجد - انبثاقا مستمرا للعلم والتكنولوجيا والقيم العلمانية تقوم على أسس من التوجيه الديني المستمد من النموذج الثاني وبقيما النموذج الأول^(١) .

وكذلك فإن المجتمعات الزراعية الكبرى في العالم والتي تمثل للنموذج الثالث ، تتصل رغبت أو لم ترغب ، بالاتصالات السريعة للعالم الحديث، حتى أن اقتصادها الزراعي قد أصبح يعتمد الى حد كبير على الظروف العالمية للتجارة أكثر من هذا ، فإن نوع الحياة الاجتماعية قد تطور في الموانئ والمراكز الحضرية بطريقة الاتصال المباشر مع المجتمعات الصناعية الغربية ولا تفتقد هذه المراكز الحضرية كثيرا عن المجتمعات العلمانية الممثلة للنموذج الثالث من المجتمعات . ومن ثم فإن وظائف الدين في مدن كلكتا أو بومباي أو هونغ كونج أو سنغافورة على سبيل المثال ، تعتبر مماثلة لتلك التي تمارس في لندن وباريس أو نيويورك . هذا في الوقت الذي نجد فيه آلاف من القرى الزراعية ، والتي تتألف منها معظم هذه المجتمعات ، تخضع لسيطرة القيم التقليدية . وعلى هذا فإن

(1) Nottongham, E., K., *op. cit.*, P. 49.

الراديو ووسائل الاتصالات الأخرى قد تطلعت في معظم هذه القرى ، كما أن الوسائل التكنولوجية الحديثة قد استخدمت كبداية للوسائل الزراعية القديمة . ونجد في النموذج الثاني من المجتمعات تداخلا بين القيم الدينية مع الطرق الزراعية التقليدية والكل يرتبط مع الانماط القائمة والمتوازنة للالتزامات ولعلاقات الاجتماعية ، ولهذا فإن التجديدات التكنولوجية في الزراعة لا تفشل مطلقا في التأثير على القيم الدينية نفسها . وعندما يحدث هذا فإن الوظائف الاجتماعية للدين في هذه المجتمعات لا بد أن تمر بمجموعة من التعديلات .

وحتى في الولايات المتحدة المتميزة بالصناعة ، فما زال هناك بعض المناطق الريفية داخل المجتمع الكبير يلعب فيها الدين دورا تسيبها بدورة في النموذج الثاني من المجتمعات . فلا زال الدين في هذه المناطق له دورا في المحافظة على المرتبة والاضلاع الاجتماعية في المجتمعات المحلية والحفاظ على القيم التقليدية ولكن حتى في هذه المناطق الفقيرة ، فإن القيم الدينية غالبا ما تواجه التحدى من وسائل الاتصال الجمعى والتأثيرات المختلفة للإعلانات التجارية . فالإنسان الفقير قد لا يستطيع شراء المنتجات التجارية المعلن عنها ، ولكنه يعلم على أية حال بوجودها ولهذا فقد يدفعه الحرمان المادى الى اللجوء للدين كبديل يلتمس فيه أشباعا لحاجته . أما اذا ما تم التعبير عن ذلك الحرمان في شكل مظاهرة سياسية فإن هذا يعنى تحول الفعل الدينى الى فعل علمانى⁽²⁾ .

وعلى الرغم من هذه التغيرات فإن الدين ما زال يلعب أدوارا مختلفة في المناطق الريفية عنها في المناطق الحضرية فانتنا نجد أفرادا من المهاجرين من المناطق الريفية أو الواغدين من خارج المجتمع ، يتمسك أولئك الافراد

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 50-51.

بالقيم الدينية الشبيهة بـ^(١) السائدة في النموذج الثاني للمجتمعات .
وهؤلاء المهاجرون غالباً ما يختارون من القيم السائدة في المجتمعات
الحضرية ما يتناسب وثقافتهم الفرعية ، فالتوقعات التي ينشئونها
والخاصة بالنور الذي يجب أن يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية تختلف
عن تلك التوقعات التي ينشئها جيرانهم الحضرين . ولا شك أن وجود
مثل هذه الجماعات الفرعية بمفاهيمها المختلفة عن دور الدين داخل
المجتمع الكبير يؤدي الى وجود الصراعات والتناقضات على المستويين
الفردي والمجتمعي . ويساعد ادراكنا لهذه التناقضات الناجمة عن
الاختلاف بين النماذج الثلاثة من المجتمعات على فهم دور الدين في عالم
اليوم^(٢) .

(١) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 51.

الفصل السادس

التنظيم والسلطة الدينية

التنظيم والسلطة الدينية

- ١ - تمهيد •
- ٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني •
- ٣ - الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني •
- ٤ - أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات •
- ٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات •
- ٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر •
- ٧ - السلطة الدينية •
- ٨ - الكارزما والسلطة الدينية •
- ٩ - خاتمة •

١ - تمهيد :

سوف نناقش في هذا الفصل الدين كتنظيم اجتماعي • بكلمات أكثر تحديدا سوف نبين كيف أن الأفكار الدينية قد تترجم الى تنظيم اجتماعي، وكيف أن هذه الجماعات بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخرى . وكيف تتميز هذه الجماعات الحديثة عن بعضها وعن الجماعات الأخرى في المجتمع • والحق أن الدين تنظيم اجتماعي • فالجماعات الدينية تهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها ، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التي يرجى منها أن تحقق الأهداف العامة • ومن ناحية أخرى تتميز الجماعات الدينية مثل أي تنظيم آخر ، بتحديد واضح للدور وتوقعاتها للأشخاص داخل الجماعة وخارجها • فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول « قائد » معين وتحدد واجباته فضلا عما تحدده الجماعة من أدوار أخرى لأشخاص آخرين مثل الأدوار الخاصة بإداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية • وأخيرا فإن الجماعة الدينية تتطلب تحديدا واضحا لدرجة الانتماء الديني للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وحقوق •

ان ما نحاول أن نؤكد هنا هو أنه على الرغم من أن موضوع الدين يعد أمرا مميزا ، وعلى الرغم من أن مصدر المعايير قد يكون فوق طبيعي ، إلا أن الجماعات الدينية تنظم نفسها طبقا لما تريده ، وفي هذا فهي تشترك في الخصائص العامة لكل الخدمات الأخرى • وقد تكون الأهداف مختلفة، وقد تكون مجموعة المعايير المنظمة أيضا مختلفة ، ولكن الجماعة الدينية كأى جماعة أخرى . سوف تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير

وتطبيق أهدافها ومعاييرها وأدوارها ، غقد تميل الى تكييف أو تعديل هذه الاختلافات والمعايير والأدوار حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى .
• وجدير بالإنارة هنا . أنه عندما يزداد حجم الجماعة أو التنظيم الدينى ، فإن درجة الاتفاق بين الأعضاء ، حول الأهداف والمعايير ، تقل الى درجة كبيرة . وقد يرجع هذا الى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء ، فإتساع الجماعة يعنى عدم التحكم فى مستوى الفهم والانتماء بين كل الأعضاء ولهذا نجد اختلافا بين الأعضاء فى فهم الأسس العقائدية العامة . وقد تلجأ الجماعات الدينية الى التفحيط بالاتساع فى الحجم من أجل الحفاظ على النوعية الخاصة والاشتراك العام لأعضائها .

وتتضمن عملية التحول البيروقراطى للدين Bureaucratization مشكلة السلطة فى الجماعة الدينية . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من أن البيروقراطية تظهر على أنها اتجاه حتمى فى الجماعة عندما تنمو وتطور تقسيما واضحا للعمل الا أن هذا يتطلب تنظيما واعيا وقد يتضمن نتائج غير متوقمة . وقد تتخذ السلطة الدينية أشكالا هرمية تتطلب تدريسا متخصصا وخبرة لأولئك الذين يمارسون هذه الأدوار . وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية على درجة العلاقة بين القادة والأعضاء من ناحية ودرجة تمتع القيادة بسلطة كرزماطية من ناحية أخرى على أية حال ، سوف يناقش هنا المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى والأشكال والأنماط المتغيرة التى يتخذها ، مثل مفهوم الحركة والفرقة والطائفة واختلاف كل منها حسب طبيعة المجتمع ثم نعرض لكيفية تأثير التنظيم الدينى فى المجتمع المعاصر وفى نهاية الفصل نتناول مشكلة السلطة الدينية ودور الكرزما فى التنظيمات الدينية .

٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى :

تعرض جميع التنظيمات الدينية لاختبار صعب لا يمكن تجنبه وهى فى سبيلها لتشكل السلوك الانسانى على نمط محدد سواء كان هذا النمط قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الاخلاقية أو الفلسفة السياسية . فلكى يمكن للتنظيمات أن تواصل نجاحها فى التأثير على المجتمعات الانسانية طبقا لاهدافها ، عليها أن تكون مؤثرة فى اتجاهين : من ناحية عليها أن تقوم بتنظيم عادات أعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة . ومن ناحية أخرى . فلكى تؤثر هذه التنظيمات على المجتمع الكبير ، عليها أن تمتد وتتسع فى تنظيماتها وتريد من طاقة تأثيرها من خلال جذب بعض الاشخاص ذوى المكانة والقوة فى المجتمع الاكبر . والحق أن هذين هب جانبي الاختبار . فالنجاح فى أحدهما يعنى دائما قبول المهارة مع الآخر . بمعنى آخر أن لتنظيم يواجه بمشكلة الاختيار ما بين المحافظة على النقاء الخلقى والروحي على حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعى ، أو تحقيق السيطرة على المجتمع ككل على حساب التضحية بالمثل المميزة لهذا التنظيم^(١) .

ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين : الاول يشير الى المحافظة على النظام فى الجماعة يتضمن افتراضا مؤداه أن الضبط الدينى والاخلاكى قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة . فالانفراد يفتلون من حيث طاقاتهم القينية وأهتماماتهم ، فقليل منهم يمتدزون باستعدادات دينية ، وعلى ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالاخلاق

(1) Nottingham, E, K., op. cit., P. 218.

والمبادئ الدينية دون مناقشة أكثر من هذا فإن المتطلبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر على الشخص بأكمله نفقد يطلب من العضو الذي ينتمي الى تنظيم ديني أن يضحي ويتنازل عن حرية الشخصية فيما يتعلق بملكاته المادية أو مشاعره أو حياته الأسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الحسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية . أكثر من هذا فقد يطلب الى الشخص أن يعيد تهيئة عالمه النفسى ، أى أفكاره وتصوراتهِ ورغباتهِ وما الى ذلك . فالعضو مطالب بأن يلتزم بهذا النظام طوال الاربع وعشرين ساعة كل يوم . ولا نجد أى من التنظيمات الأخرى يطلب بمثل هذه المطلب فيما عدا بعض التنظيمات السياسية التى نجدها قد اتخذت طابعا شبه ديني . والحق أن قلة من الأديان هى التى تتطلب مثل هذا الالتزام بين أعضائها . ففى نماذج معينة يعمد التصديق السطحي كافيا . ولكن فى الحالات التى تبلغ الأوامر والضوابط الدينية والأخلاقية مداها يواجه التنظيم الدينى بعض المشاكل المتمثلة فى الردة والانسحاب والمصيان والتى قد تؤدى الى قلقة التنظيم الدينى لو أن قيادته حاولت أن تتشدد فى تطبيق الأوامر الدينية⁽²⁾ .

ويعتلق الافتراض الثانى بمشكلة التأثير على السلوك الإنسانى من حيث أن الاهداف الأخلاقية للتنظيمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الاهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمته المختلفة . وبمعنى آخر هناك صراع أساسى قائم بين الاهتمامات الدينية والمجتمع الدنيوى . وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقتين : فهى تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم الملىء بالضرور عن طريق الانسحاب

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 219.

منه بقدر الامكان ، والبديل الآخر هو الانشغال في معركة حقيقية مع الدنيا محاولين تغييرها • وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من معركة الحياة الى تناقص عدد أعضائها ، كذلك ضعف التأثير الذي تبشره على المجتمع الكبير • ومن ناحية أخرى فإن الجماعات العسكرية يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على العالم الخارجي لو أنها وسعت من مجالاتها • ولو أريد لهذا التوسع تحقيق أهداف الجماعات الدينية فإن ذلك يتطلب أن تضم هذه الجماعات العسكرية بعض الاعضاء ذوي القوة والنفوذ في المجتمع • وهكذا أصبحت المسيحية — والتي كانت في البداية قاصرة على بعض الاعضاء المنسولين — الدين المسيطر للامبراطورية الرومانية نفسها ، وما نتج عن ذلك من تأثير على جميع الانظمة، وبوجه خاص عندما اعتنقتها بعض الشخصيات الهامة وعلى رأسهم الامبراطور قسطنطين⁽³⁾ •

وتكمن المشكلة في حقيقة أن تحقيق التوسع وتزايد قدرة التنظيم الديني على التأثير في المجتمع يكون على حساب التخفيف من شدة الاعتقادات الدينية • ففي مجرى تزايد أعضاء التنظيم الديني في العدد والقوة يشتمل على بعض العناصر التي كانت محل صراع • فالعالم الذي كان ينظر اليه على أنه عالم الشرور قد لا ينظر اليه هكذا ، بل قد يتكامل مع التنظيم الديني • وهكذا فإن الصراع الديني مع العالم الخارجي لا يتم تقييمه على أساس الصراع الخارجي ولكن على أساس الصراع الاجتماعي داخل التنظيم نفسه • وعندما تنمو مسؤوليات التنظيم الديني وتأثيره الاجتماعي نجده يشتمل على العديد من المشاكل

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 220.

الدينيوية لمشاكل السياسة والحكومة ، والقيادة والطموح . وتنمية الثروة واستخداماتها وتوزيعها وضبطها . ومن ثم فإن الدين وجوانبه التنظيمية — ولا يعني هنا جوانبه الروحية — يتميز بنفس المشكلات الانسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية بوجه عام^(٤) .

ويرى ينجر J. M. Yinger أن التنظيمات الحديثة قد تبلغ ذروة تأثيرها على الأفراد والمجتمع في السوق نفسه تحتفظ بمثلها الدينية والاخلاقية وذلك عن طريقين أولهما ، أن يسمح هذا التنظيم الديني الذي له تأثير واسع في المجتمع بوجود جماعات صغيرة متنوعة تتميز بالطابع الديني الروحي . وثانيهما ، هو أن التنظيم الديني يكون صغير نسبيا ولكنه يتميز باحتفاله بالتطهر الاخلاقي بشدة ، ولكنه مع ذلك يستتبط طرقا معينة لنشر تأثيره في العالم^(٥) .

والحق أن كثيرا من الناس ، حتى أولئك ذو الاتجاهات الدينية القوية ، لا يشعرون بأي حرج من مناقشة الجوانب التنظيمية للدين ، فيمكننا أن نفرق بين الدين كما يدرك على أنه علاقة الفرد بالاله ، والموضوعات المطلقة المتعلقة بالمعقيدة من ناحية ، وبين الدين كنظام انساني من ناحية أخرى . وطا أن النظام الديني هو نظام انساني ، ومن ثم فهو موضوع لكل الظروف التي تحيط بذلك التنظيم الانساني في

(٤) انظر :

Parsons T., *Religions Perspectives of college Teaching in Social Psychology*, New Haven: Edward W. Hezen Foundation 1951 P. 27.

(٥) انظر :

Yinger, J., M., *Religion in the Struggle for Power*. Durham N. C. Duke University Press 1946. P. 23.

عمومه • فالدين اخن ، يعد موضوعاً للنقص والتغير • فلا الماضي ولا الحاضر يثيران الى وجود تنظيم ديني كامل لم يتبدل ولم يتغير. ويشير التطور التاريخي الديني وتطور 'المذاهب الدينية' في الشرق والغرب الى ما يؤيد قولنا هذا • فالتنظيم الديني الذي يعد بمثابة انقوى المستقرة في المجتمع ومصدر الامن لاعضائه ، يتميز هذا التنظيم بالثبات النسبي ، لمعظم التنظيمات الدينية التي تميزت باستقرار ملاحظ مرت في مجرى التاريخ بتغيرات وتحولات واسعة • ولا يعني ابراز التغير الذي يصيب التنظيمات الدينية انها غير كاملة أو ليست دائمة ولكن ما نقصده هو أن التنظيم الديني مرتبط بالنشاط الانساني ، ومن ثم فهو بتغير • ويسدرك عالم الاجتماع من ناحية أخرى ، أن أي تنظيم سواء كان دينياً أم غير ذلك لا يعمل بمفرده في المجتمع ، فالتغير في الانظمة الأخرى لأبد وأن ينمكس على باقي الانظمة ومنها التنظيم الديني^(٦) .

وقد نجد اتجاهاً ماعاديا للجوانب التنظيمية ، داخل التنظيم الديني نفسه ، ويرجع ذلك الى أن الظروف المجتمعية المحيطة بالدين قد يكون لها اتصال بأهداف وغايات دينية وروحية ، وقد برز اتجاه عام بين معظم مؤسسي الأديان لنقد التنظيم الديني ، خاصة إذا كان يتميز بالشكلية أو له غايات سياسية أو مادية • كما أن معظم الذين لهم تجربة صوفية خاصة أو روحية يعارضون الامتثال للتنظيم الديني السائد في عصورهم وعلى الرغم من رغبتهم هذا ، إلا أنهم أنفسهم قد يكونون مصدرًا لتنظيمات دينية جديدة • كل هذا يعني أن من أحد السمات المميزة للتنظيم الديني هو تجديد نفسه من الداخل ، فالأتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالي والاتجاه الديني والروحي كلها اتجاهات تعبر عن الحيوية التي يتميز بها التنظيم الديني^(٧) •

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 221-223.

(7) *Ibid.*, PP. 223-224.

٣ - الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الدينى :

تظهر المحنة الاساسية التى يعانىها التنظيم الدينى بشكل ملموس عندما نضع فى اعتبارنا أحد مظاهرها وهو الحركة الدينية Religious movement وتشير الحركة الدينية هنا الى محاولة منظمة تستهدف نشر دين جديد أو تفسير جديد لأحد الأديان القائمة ويمكن النظر الى الأديان الكبرى فى العالم كالبودية ، والمسيحية والاسلام باعتبارها نتاجا لحركات دينية ، وبالمثل ، تنمو الحركات الدينية فى اطار الأديان القائمة مثل حركات الفرنسيسكان Franciscan البروتستانتية داخا . اطار الديانة المسيحية الكاثوليكية . ومثل هذه الحركات وغيرها لا بد وأن تمر بمراحل محددة حتى تصبح مستقرة وثابتة بالنسبة للأديان الأخرى ، وربما قد يؤدي الشكل الثابت لهذه الحركات الدينية نفسها الى تشكيل القاعدة لظهور الحركات الدينية فيما بعد^(١) .

وتعتمد الحركة الدينية على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والافتناع التى تجعل الناس يلتفون حوله . ويطلق على هذه الصفات اسم الكارزما Charisma أو الطائفة المهمة أو الروحية غير العادية . وبالرغم من أن مؤسسى هذه الحركات الدينية غالبا ما يكونوا ناضجين للتنظيم الدينى القائم الا أن رسالتهم الدينية ، على ما قد تحتويه من جوانب جديدة ، تدعى بالكثير من جوانبها الى التراث الدينى الذى تبنت منه الحركة . وعلى سبيل المثال نجد أن بوذا كان متأثرا ضد الهندوسية التقليدية ، ومع ذلك تأثر بها تأثرا كبيرا .

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 224-225.

وخلال سنوات التكوين الاولى ، تتخذ معظم الحركات الدينية شكل الجماعات الاولى غير الرسمية . وتبدأ العملية أساسا بأن يؤثر مؤسس الحركة في مجموعة من الافراد الذين يتبعونه ، ويتأثر كلا منهم به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائد لهم ، ومثل هذا الاتصال يمددهم بالتماسك والدينامية وفي البداية لاتجد أية رغبة لدى هذه الجماعة الاولى في تكوين تنظيم ديني ، لهذه الجماعة في وضع لا يعتمد الاستماع والامتثال للتعاليم الدينية الجديدة التي يلقيها لهم قائدهم الملم . وينمو الجماعة نجد هناك اتجاها من المؤسس نحو وضع قواعد تنظيم الحياة والسلوك مثل تعاليم المسيح للحواريين وتعاليم بوذا للذين يريدون طريق الخلاص وهكذا . والحق أن مسائل التعاليم لا تمثل مشاكل حادة في هذه المرحلة من تطور الحركة الدينية . كما أن قليلا من الاجابات الفكرية قد تعطى للسئلة الفاصلة بطبيعة المؤسس وسلطة رسالته ، ورغم ظهور هذه المسائل في وقت مبكر من تطور الحركة . وطالما كان المؤسس على قيد الحياة فان وجوده يسيطر على أتباعه ، ولكن هناك مسائل مثيرة للخلاف متمثلة في تعويض ونقل السلطة الى آخر أو آخرين ، كذلك البناء الهرمي للافراد داخل الحركة⁽²⁾.

وفي المرحلة الثانية للحركة يواجه خلفاء Successors مؤسس الحركة مشكلة اعطاء تفسيرات واضحة للامور الاساسية المتصلة بالتنظيم أو المعتقدات والشعائر ، والتي لم يقدر لها أن تتضح أثناء حياة المؤسس وفي هذه المرحلة تتحول الحركة الى ما يسمى بالتنظيم الرسمي لجماعة من المؤمنين الذين يلتقون حول عقائد محددة وعامة تتعلق بالموضوعات

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 225-226.

المقدسة وما يتصل بها ، وفى هذه المرحلة الثانية ، والتي يتحمل مسؤوليتها عادة الجيل الثانى من الاتباع ، توضح بوضوح الصفات المطلوبة للمضوية ، كذلك فإن حدود السلطة بالنسبة للتنظيم تزداد وضوحا كذلك نجد أن الاعتقادات الخاصة بالشخص المقدس ورسالة المؤسس تأخذ شكل العقيدة الرسمية ، والتي يعد الخروج عنها خروجا عن الدين نفسه ، كذلك تتخذ بعض المناسبات الخاصة مثل البشاء الربانى عند المسيحيين أو يوم الغفران عند اليهود أو عيد الفطر أو عيد الاضحى عند المسلمين شكل الشعائر الرسمية ويتلائم مع هذه المرحلة نوع من الصراع على القيادة ، مثلما حدث فى الاسلام بعد وفاة الرسول وأدى الى ظهور الشيعة ، أو الصراع الخاص بتكون المعتقدات الذى هز المسيحية فى القرن الثانى والثالث الميلادى ، ولكى يمكن التغلب على هذه الصراعات يستلزم الامر فى بعض الاحيان ظهور «مؤسس ثانى» يدعم الحركة .

وإذا ما نجحت الحركة فى البقاء عبر المرحلة الثانية ، فإن المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتنوع ، وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكا وتتخذ اشكالا متعددة من التنظيم . وتختلف الحركات الدينية فيما بينها بالنسبة لدرجة التوسع ، فمنها ما يلبس تحت تأثير حدود العنصر أو الطبقة أو الثقافة ومنها ما تخطى هذه الحدود كالبودية والمسيحية والاسلام ، فقد حولت هذه الحركات الى صفها عديدا من الأشخاص ذوى المكانة السياسية والوضع الاقتصادي المرموق . وفى هذه المرحلة نجد أن الحركة الدينية تواجه القمطر الناجم عن نجاحها وتصبح ختية الاختيار ما بين التوسع أو التركيز على التنظيم والمبادئ الاخلاقية والدينية للأفراد .

وتواجه الحركة فى مثل هذه المرحلة صعوبات أخرى متعلقة بتقديم

تفسيرات عن سبب عدم تحول الاهداف الاصلية للحركة الى حقائق ملموسة رغم نجاح الحركة في كسب المزيد من الاتباع . ونجد هذه المشكلة بصفة خاصة في الحركات ذات الصيغة التنبؤية التي بشر بها القادة مثل : التنبؤات بعودة المسيح مرة ثانية ، ونهاية العالم وقيام مملكة الله على الارض ... وهكذا . وقد واجه الجيل الثالث من المسيحيين مثلا ، مشكلة عودة المسيح مرة ثانية ، وكان من الضروري تقديم تفسيرات اضافية لهذا : يؤكد على عودته في شكل الطقوس وحضوره غير المنظور في قلوب المؤمنين به ، واعطاء تفسيرات مستقبليا أو أخرويا لقيام مملكة الله على الارض^(٣) .

هذا ، وهناك تأكيد في العصور الحديثة على الجوانب الاجتماعية للدين ، من ذلك ، ظهور حركة الانجيل الاجتماعي Social Gospel في المسيحية^(٤) وقد ترك العديد من الحركات الدينية - السياسية مثل الفاشية والماركسية والشيوعية وضع تجسيد اجتماعي لمملكة لسماء عن الارض . ويواجه قادة هذه الحركات الدينية - السياسية في هذه المرحلة الثالثة ، مشكلة اعادة تفسير الاهداف التي طُلد تحقيقها . وبهذه التفسيرات الجديدة يعبر القادة سيطرتهم واستمرار حركاتهم ، والهدف الاساسي من هذه المرحلة الثالثة لتطور الحركات الدينية والسياسية هو الاستمرارية وهو يشكل الهدف الاساسي لتنظيماتهم . ومن خلال هذه المرحلة نجد أن العملية الروتينية routinization أخذت ترحف على الحركة وتنظيماتها^(٥) .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 227.

(4) *Ibid.*,

(5) *Ibid.*, P. 228.

انظر ايضا :

Weber, M., *The Sociology of Religion*. trans. E. Fischhoff.
Boston : Beacon Press, 1963. PP. 60-61.

Hammond, P., E., *Religion in Social Context. Tradition and Transition*. New York : Random House, 1969. PP. 59-69.

٤ - أنماط التنظيم الدينى وأنماط المجتمعات :

تدين معظم الدراسات الخاصة بالتنظيم الدينى الى اسهامات عالم الاجتماع الالمانى ارنست ترولتش Ernst Troeltsch ، ففى كتابه التعليم الاجتماعية لكنائس المسيحية^(١) حاول أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية الكنيسة Church^(٢) والفرقة Sect . فالكنيسة عند ترولتش ، هى نوع من التنظيم الدينى المتميز عن الحركة الدينية فى شكلها الاكثر اكتمالا واستقرارا . ومن ناحية أخرى فالفرقة Sect تشير الى المراحل الدينامية المبكرة لاية حركة دينية ، وعلى الرغم من أن هذه التفرقة كانت أساسا لاستخدامها فى الدراسات المسيحية الا أن دراسات فيغير عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين قد بينت للباحثين أن نموذج ترولتش للتفرقة بين الكنيسة والفرقة يمكن أن يستخدم فى أديان أخرى كذلك^(٣) .

وقد أدخل حديثا على نموذج التفرقة بين الكنيسة - الفرقة ، كثيرا

(١) انظر :

Troeltsch, E., The Social Teaching of Christian Church, *op. cit.*, (2 Vols).

(٢) نظرا لان معظم الموجهات النظرية والامبريقية لملم الاجتماع الدينى مستمدة فى الأصل من الديانة المسيحية فاننا نستخدم لفظه (كنيسة) هنا بمصناها العام لتمعنى كل اشكال الحياة الدينية لاي جماعة . ويعمل بعض العلماء الى استخدام المصطلح اللاتينى Ecclesia كبديل لمصطلح الكنيسة Church عندما يستخدم فى المحتوى المسيحى .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 228-229.

من التعديلات ووجهت إليه عديداً من أوجه النقد . فكثر من الباحثين : من أمثال نيبوهر II. R. Niebuhr ، حاولوا متأثرين بالتراث الأمريكى ، تعديل نموذج ترولتس بإدخال مفهوم جديد هو الملة denomination كمصطلح وسيط بين الكنيسة القائمة والمحافظة والتي ينتمى إليها الأعضاء بالمولد ، وبين الفرقة التطوعية ذات النزعة الثورية والتي يلتحق بها الأعضاء أما عن طريق التحول Conversion أو الانتماع coviction^(٤) ويضيف هيوارد بيكر مفهوماً جديداً وهو الطائفة cult^(٥) ويرى بيكر، مثله في ذلك مثل Niebuhr وكثير من علماء الاجتماع أن الملة هي الشكل الظاهر للتنظيم الدينى الأمريكى ، وقد لاحظ هؤلاء العلماء أن هناك اتجاهًا يميز الفرق الدينية بتطوير بعض السمات الكنائسية وبهذا تتحول إلى هلال^(٦) وقد أشار ولسون Breyan wilson إلى أن الاتجاه الدينامى للفرق الناجحة نحو التحول إلى ملل يعد ميزة بالنسبة للمجتمعات المتطورة اقتصادياً والتي تتميز بوجود الفرق ذات الطبيعة التحويلية أكثر من تميزها بالفرق ذات الطبيعة الانعزالية .

من ناحية أخرى نجد أن جونسون Benton Johnson يرى أن المفاهيم الخاصة بالكنيسة والفرقة والملة والطائفة تؤدي إلى الغموض في البحث السوسيولوجى لأنها تحتوى على عديد من المتغيرات المختلفة

(٤) انظر :

Niebuhr, H. R., *The Social Sources of Demonstrationism*.
New York : Meridian, 1957. PP. 17-25.

(٥) انظر :

Lepold Von Wiese and T. B., Becker, *Systematic Sociology*.
N. Y. : Wiley, 1932. PP. 624-628.

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 229.

وليس متماثلة دائما في أية حالة معينة^(٧) . وأخيرا نجد أن علماء الاجتماع الذين درسوا التنظيم الديني في مجتمعات أفريقيا وآسيا قد اكتشفوا أنشكالا تنظيمية جديدة ومختلفة ولا يمكن أن تندرج تحت أى من هذه المقولات السوسيولوجية^(٨) . على أية حال ، يمكن التفرقة بين هذه المفاهيم على النحو التالي :

تؤكد الكنيسة عموميتها داخل حدود معينة ، سواء كانت قومية أم عالمية ، وجميع الاعضاء الموجودين والمولودين في هذه المنطقة يتمتعون أعضاء في هذه الكنيسة ، وتعتبر أنماط السلطة الخاصة بها رسمية وتقليدية ؛ وهي تسير بطريقة مركزية وهرمية من أعلى الى أسفل التنظيم ، من خلال سلسلة من الاوامر وهناك عدد من القادة في هذا التنظيم المتنوع ، ولعل أهمهم هو القس priest الذي حل محل الرسول أو النبي prophet ويستمد القس سلطته من البناء الهرمي للكنائس وتتمثل وظيفته الرسمية في ادارة الشعائر مع الاعضاء . وتتميز الكنيسة عن الفرقة بأن ليس لها اتجاهات انزالية معادية لهذا العالم ، على العكس فان هدفها هو ضبطه من أجل أهداف التنظيم الديني ، ومن ثم فهناك تبادل مباشر بين سلطة الكنيسة والانظمة العلمانية للمجتمع بما في ذلك الحكومة المدنية . ولهذا السبب ، فان الكنيسة ، كما يذهب ترولتش ،

(7) Wilson, B., An Analysis of Sect Development, *A.S.R.* Vol. 24. (Feb. 1959) PP. 3-15.

(٨) انظر :

Johnson, B., "A Critical Appraisal of church-sect Typology". *A.S.R.* Vol. 22 (Feb. 1957) PP. 88-92.

....., "On Church and Sect" *A. S. R.* Vol. 28 (August 1963) PP. 539-549.

تتحكم في 'العالم كما أنها خاضعة لتحكم العالم فيها' (٩) . والفرقة في مقابل هذا ، تتميز بأنها جماعة صغيرة حيث يرتبط أفرادها طوعية ، وغالبا ما يكونوا في سن 'نرشد' . وتمارس السلطة عادة من خلال القيادة المهمة بدلا من التنظيم الهرمي ، وعلى الرغم من ذلك فإن الضبط والنظام الديني يفرض عامة بواسطة الالتزام المتبادل بين أعضاء الجماعة . وتتميز الفرق عامة بالحماس الديني والأخلاق ، ولكل فرقة شعار أخلاقي أو ديني معين ، واعتقادات وممارسات الفرق تساعد على وضع حد فاصلي بين أعضاء هذه الفرق الصغيرة وبين العالم الخارجي . كذلك يتميز أعضاء الفرق بأنهم عادة في عداوة مع أعضاء كل الكنائس الأخرى ، ومن ثم فإن الفرق تميل لأن يكون لها اتجاه راديكالي في رفضها للحكومة العلمانية ؛ كما نجد أن أعضاء الفرقة قد يرفضون الوظائف الحكومية أو الخدمة العسكرية أو قد يرفضون دفع الضرائب . وهكذا . هذا ، ويوجد نوعان متميزان من الفرق . الفرق الانعزالية ، والفرق ذات الطبيعة النفسالية (١٠) .

واللة هي جماعة مستقرة نسبيا ذات حجم معقول وعلى شيء من التصيد وتضم عديدا من أعضائها بحق المولد . واللة واحدة ضمن عدد من الكنائس الموجودة داخل حدود إقليم معين أو عدد من المقاطعات . وأحيانا ما تكون السلطة في اللة هرمية وأحيانا أخرى تنبع من الأفعال المثلى للجماعات المحلية لرجال الدين واللة عكس الفرق من حيث أنها اللة — تتميز بالرسمية من ناحية وبالتقليدية والابتعاد عن الحماس والتشدد من ناحية أخرى . ويعتبر رجال الدين في اللة مسئولين عن رعاية تجمعاتهم .

(٩) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 231.

(١٠) *Ib. id.*, P. 231.

كذلك فإن الملة لا تمنع من الاشتراك في الحروب . ولا تحاول السيطرة على العالم ولكنها في أغلب الاحوال تكون في علاقة تعاون مع المنظمات والسلطات الخنويية والمؤسسات الدينية الأخرى . ويمكن أن نميز نوعين أساسيين من الملل فقد تكون الملل أصلا فرقا كونت اتجاها سلمييا مع العالم وقد تكون الملل من ناحية أخرى كنائس سابقة ولكنها تحت ظروف الاستمرارية أخذت شكل المال ، كما هو الحال في أمريكا ، ولعل كنائس Baptist و Methodist خير أمثلة للملل التي نبتت أصلا من كنائس سابقة ، بينما تعد كنائس Lutheran Episcopال والتي أسست على المستوى القومي في إنجلترا بمثابة ملل في الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹¹⁾ .

والطائفة Cult من ناحية أخرى تتميز بأنها جماعة دينية صغيرة ويتشابه في بعض جوانبها مع الفرقة ، وإن كانت تختلف عنها في أن العضوية قاصرة على المناطق الحضرية . وغالبا ما يلجأ أعضاء الطائفة للانضمام إليها عندما يواجهون بالوحدة والتوتر في زحام المدينة وعندما يكونوا في سن متأخرة من حياتهم . وتعد العضوية في الطائفة تطوعية ، ولا يعنى الانضمام الى الطائفة الالتزام بقواعدها النظامية . وتعتبر السلطة في الطائفة ضعيفة وليس لها أثر واضح . والأعضاء ينتمون الى الطائفة ليس بسبب قبول اعتقاداتها وممارساتها ولكن لتوافق معظمهم مع الآخرين . ولا تقتضى عضوية الطائفة عدم الانتماء الى كنائس تقليدية فالعضوية والانتماء هنا ، غير واضحين المعالم وغالبا ما لا يكونا منظمين والقيادة في الطائفة كرزمانية وغير رسمية . وغالبا ما تركز معتقدات الطائفة على أحد الجوانب الخاصة بالتعاليم الدينية وقد تستنير بعض السمات من ثقافات أخرى .

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

ولا ينسحب أعضاء الطائفة من الامور الدنيوية ولا يعارضونها .
حقيقة أن أعضاء الطوائف ليسوا مهتمين بالمشاكل السياسية والاجتماعية
بشكل نشط ، ولكن وظيفة الطائفة هي مساعدة الاعضاء على التوافق بقدر
الامكان مع العالم الدنيوي ونظمه المختلفة . وقد يساوى بعض علماء
الاجتماع الطائفة بمراحل الاولى لتطور الفرقة . ولكن الفارق الاساس
الذى نؤكد هنا هو الطبيعة الاختيارية والتسامحية للطائفة في مقابل
التشدد الاخلاقي والنظامي للفرقة ولعل من أهم الامثلة في العالم
الغربي على مثل هذا النوع من الطوائف هو حركة Father Divine's
IAM Movement وحركة peac Movement وبعض حركات
الشباب كحركة Krishna واتباع Meher Baba (١٢) .

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الدينى وأنواع المجتمعات :

على الرغم من أن بعض أنواع التنظيم الدينى تتناسب وأنواع معينة من المجتمعات أكثر من غيرها ، إلا أن هناك إمكانية تواجد عديد من أنماط التنظيم الدينى فى نفس المجتمع . وفى المجتمعات البدائية لاتجد تمييزا بين التنظيم الذينى والتنظيم العام للمجتمع فكلاهما متضمن فى الآخر . أما فى المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية نجد أن هناك وضعاً اجتماعياً يسمح بوجود الكنائس الكبرى مثل الكاثوليكية الرومانية والكنيسة الارثوذكسية الشرقية . ويرجع اختفاء الكنيسة العالمية فى العالم العربى الى ظهور عديد من الكنائس القومية فى العديد من المجتمعات ، وقبل ظهور الدول القومية الكبرى كان المجتمع يتميز بالانقطاع الزراعى ومع بداية التحول السياسى نجد أن التنظيم الدينى يؤكد على الوحدة وبالرغم من أن ظهور الحكومات القومية قد حطم هذه الوحدة إلا أنها دعمت نفسها بشكل معدل من التنظيم الدينى والذى أكدت ودعمت فيه الوحدة الدينية والوحدة القومية^(١) .

وبتحلل النموذج الثانى من المجتمعات ظهر لنا نوع من التحدى للسلطة الدينية ، وقد أدى هذا الى ظهور الفرق كمنظمات دينية تضم كلا من الاغراض الدينية والسياسية . ومن خلال الصراع بين الفرق والكنائس المسيطرة وبين الفرق وبعضها بعضاً برزت مرحلة جديدة للتسامح الدينى والحرية الدينية الى الوجود .

(1) Nottingham, E., *ib. op. cit.*, P. 235.

وفي النموذج الثالث للمجتمعات - المجتمعات الصناعية - والتي تتميز بالحرية المدنية التي حققتها الفرق • نلاحظ أن هذه المجتمعات الحضرية اللامتجانسة والتميزة بالفردية لا تجد امكانية لكتائس جديدة ، أكثر من هذا فإن الاتجاه العام السائد في هذه المجتمعات ككل يعتبر معاديا للكتائس القائمة ، فذلك الكتائس سواء كانت عالمية أو قومية ، تأخذ شكل ومكانة الملل أرادت أو لم ترد •

غالباً اذن هي النوع المميز للتنظيم الديني للنموذج الثالث من المجتمعات • كما أشرنا فإن بعض الكتائس السابقة قد تحطت من ادعاءاتها العالمية حيث يميل معظم أعضاء الفرق الى تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وذلك باستغلال الفرص المتاحة في المجتمع الصناعي • وتعتبر الملة مناسبة لمثل هذا النوع من الناس فهي خير تمثيل لمستوى الطبقة المتوسطة ، فالمعضوية فيها اختيارية ويحقق هذا الاختيار للانتماء الى حاجة الفرد للشعور بالتميز الذاتي ويخفف من معاناته الاقتصادية⁽²⁾ •

وعلى الرغم من أن الملة هي النموذج المميز للتنظيم الديني بالمجتمعات الحديثة الا أن هناك عددا من الفرق والطوائف الجديدة • فليس لكل الأعضاء مقدرة على التوافق مع حركة التنقل الاجتماعي ، ف هؤلاء الذين يفشلوا في تحقيق هذا التكيف غالبا ما ينسبون ويكونون فرقا جديدة ، فعندما يهاجر الافراد من المناطق الريفية الى المدن الكبرى غالبا ما يجدون أنفسهم في حالة من الضياع وعدم الاستقرار في كنيسة المدينة حتى لو كانت لا تفرج عن كونها ممثلة للثمة وذلك لأنها لا تحقق أو تشبع نفس الحاجات التي كانت تشبعها الكنيسة في موطنهم الاصلى • وعلى ذلك

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 235.

نجد أن مهاجري الريف ، خاصة الذين يعملون بأجور منخفضة في المدينة يشكلون فرقا جديدة حتى يوصلوا على نوع من المكانة الاجتماعية ويواصلوا أداء الطقوس الدينية التي اعتادوا عليها في موطنهم الأصلي⁽³⁾.

وغالبا ما تعد الطائفة ظاهرة متروبوليتية ، فالضواحي الحضرية تتميز باللامعيارية. anomie والتي تتضمن غياب الاتفاق العام حول المعايير التي تحدد الطرق المقبولة للسلوك ، ففي المراكز الريفية الصغيرة نجد أن الفرد غالبا ما يعتاد تنظيم سلوكه وفقا لهذه المعايير ، ومن ثم فإنه يصاب بالغموض الاخلاقي عندما ينتقل الى المراكز الحضرية نظرا لوجود التنوع الهائل في المقاييس الاخلاقية المتنافسة والمتصارعة. وهذه اللامعيارية في الحياة الحضرية غالبا ما تؤدي الى أن يكون الفرد منطويا على ذاته متغافيا عن أهمية وسائل الضبط الجمعي . وفي هذه المراكز الحضرية نجد أن التمسك بالمعايير الدينية التقليدية قد قل لدرجة كبيرة ، ففي الحياة الحضرية نجد الكثير من الافراد يعانون من التفكك والتخبط . أكثر من هذا فإننا نجد في المراكز الحضرية عديدا من الاعتقادات الدينية والاخلاقية والافكار الفلسفية من كل أنحاء العالم ، وتشكل هذه الافكار قاعدة للاعتقاد الطائفي. ينجذب اليها الافراد الحضريين ، سواء المتعلم أو الجاهل منهم . والوظيفة الاساسية لهذه الطوائف هي اعطاء شعور بالارتباط دون وضع مطالب أو قيود اخلاقية . ونظرا لان النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — يحتوي على عديد من الافراد المخترجين ، فليس من المستغرب أن تكون الطائفة هي التنظيم الديني المميز لهذا النوع من المجتمعات .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 235.

ولعل المجتمع الحديث بما يحتويه من وسائل اتصال واستخدام للكمبيوتر قد أحدث ثورة في شكل المجتمع ، تشابه تلك التي حدثت عند تحول المجتمع من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي . ولعل هذه المرحلة الثالثة قد يتبادر إلى الذهن السؤال التالي : هل سيكون هناك استمرار للتنظيمات الدينية لتكامل الحاجات النفسية والعينية والاجتماعية لأعضاء هذا المجتمع الجديد ؟ . الحق أن الإنسان الحديث يبدو وكأنه يشكل حياته وفقاً للمبادئ البعوثية التي هو يجد أن ذاتيته قد تمزق أو تهدد في شكل أرقام ، سواء ذهب إلى البنك أو في وظيفة أو في مكتب التأمينات الاجتماعية . وفي هذه الحالة نجد أن الإنسان يحاول أن يسعى لاكتشاف ذاته من خلال صفات كيفية ، ويؤكد هذا من خلال طرق مميزة . فقد يلجأ إلى الدين والتنظيم الديني على أنه الملاذ الأخير الذي قد يحقق فيه اكتشاف الذات والتعبير عنها . أكثر من هذا ، فإن وسائل الاتصال الحديثة قد ساعدت الأفراد المهتمين بالأمور الدينية أن يكونوا على اتصال بالعالم كله ، ومن ثم بكل الأشكال المختلفة من الأديان والتنظيمات الدينية . وهناك مظاهر واضحة تشير إلى أن كثير من التنظيمات الدينية القائمة فقط هي التي تحاول التعامل والتعايش مع الأشكال التنظيمية الجديدة ، ولكن هناك تنظيمات جديدة كلية في سبيلها إلى الظهور (1) .

(4) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP. 237-238.

٦- تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر:

يتفق العلماء الاجتماعيون عموماً بينهم على أن الاختلافات الطبقية والعمومية ترتبط بالطرق المختلفة التي ينظر بها إلى العالم فكبار السن غالباً ما يكونون في حالة من الرضا بالوضع لكل ما يجري في العالم وعلى العكس فإن الشباب غالباً ما ينظرون نظرة نقدية للأوضاع واعتبارهم أكثر تحدياً للضوابط الجديدة أكثر من هذا، فإن أفراد الطبقة الوسطى ليس لديهم اهتمام كبير بالتحكم الاجتماعي وأنماط الأحداث، ولذا نجدهم يترددون كثيراً في القوى الاجتماعية وراء ذلك السلوك. وكذلك ليس لديهم فكرة واضحة عن الكيفية التي يمكن أن تعمل بها التنظيمات الدينية في معالجة مثل هذا النوع من السلوك. ويرجع المثقفون الذين يهتمون بمشاكل تنظيماتهم إلى معالجة المصير الحديث وذلك من خلال تأثيراتهم في مثل المشاكل الملحة في مجتمعاتهم وهذا يتطلب ديمومة الحياة كاملة حتى للبيئات الحديثة كذلك لا تتوقع من التنظيمات الدينية ذات المصادر المتعددة أن تقوم بمعالجة المجتمع الكبير في الغالب، وعلى الحبان أن يولي عناية بالتنظيمات الدينية التي تعمل في المجتمع المسلماني^(١).

وهناك محاولات رائدة لخلق تنظيمات دينية أكثر توافقاً مع الحاجات الملحة للناس في المجتمعات الحديثة وتتميز هذه التنظيمات الجديدة بأن لها اتجاهاً معادياً للبروتستانتية وتوجه دعوتها مباشرة إلى الشباب الذين

(1) Nottingham Enquiry, P. 247.

يعتبرون: معتبرين من وجهة نظر التنظيمات الدينية والسياسية القائمة ، وتحاول هذه التنظيمات الجديدة أن تنافس في الأونة الأخيرة التعبير الذاتي ، ومشكلة اللاأدبي في جماعاتهم الأولية ، وتتم هذه التنظيمات في المناطق المتخلفة وتوجه أنشطتها إلى هركات الهينيز وتتمسك الحركات والمخاطبين على النظام وغيرهم ، وهذه التنظيمات لا تتم بأخطاء الناس ولكنها تحاول فهم سلوكهم بفالشعائر الحديثة ليست هي الوسيلة الوحيدة للمشاركة مع الجماعات الدينية ، فالموسيقى ، خاصة موسيقى الجاز ، والرقص ، والرحلات ، والحفلات كلها أشكال جديدة للتعبير الديني في المجتمع الغربي (٣) .

على أية حال ، فإن هذه التنظيمات الجديدة تعكس المحيط الاجتماعي بدلا من ادماجه . ولا معنى هذا ان التنظيمات الدينية لا تبذل من جانبها أي محاولات للتأثير في المجتمعات المحلية والقومية لتسير بها نحو الكمال الديني ، بل على العكس من ذلك ، فإننا نجد أن محور السوخط الديني والأنشطة الاجتماعية التي تقوم بها هذه المنظمات الدينية تمثل كثيرا من الجهد الذي يبذل في هذا المجال . ولكن رغم هذا يبقى أمامنا سؤال عن مدى تأثير هذه الجهود في تعديل الوضع الاجتماعي . ويشير لنسكي الى أنه على الرغم من أن هذه التنظيمات غير ناضجة ، إلا أن الأعمال اليومية للعديد من أعضاء الجماعات الدينية تعكس تأثرا بالغا بهذه التنظيمات . ولكي نفهم طبيعة الجهد المبذول من التنظيمات الدينية في المجتمعات الحديثة فمن المفيد أن نختبر بعض الوسائل التي تعمل على

(٢) انظر :

Broden, C., *These Also Behene: A Study of Modern American Cults and Minority Religious Movement*. New York: Macmillan 1949. ١٤١

خلق المستوى الاجتماعية داخل التنظيمات الفردية • وتشير البحوث التي
تمت في هذا المجال الى أن هناك اتفاقاً في الآراء حول ارتباط التغيرات
المتوقعة مع القيم العينية ، بينما نجد أن هناك نسبة كبيرة من الآراء
الخاصة بالأفراد المسئولين عن الشؤون المالية لوضع السياسات في
التنظيمات الدينية ممن يجارضون أي تغييرات اجتماعية في المجتمع
المحيط بها (3) .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 249-252.

٧ - السلطة الدينية :

ينفى النظر عن أصل الدين فى المجتمع ، غالبا ما يتخذ الدين شكلا
بيروقراطيا ولا شك ان البيروقراطية الدينية تختلف من مجتمع الى آخر ،
فى المجتمعات الغربية غالبا ما ينظم الدين حول شكل هيراركي hierarchy
وهرمى . فلا يمكن مثلا أن نتصور وجود استمرار الكاثوليكية الرومانية
دون هذه الهيراركية . وفى المجتمعات غير الغربية لا نجد تنظيمات
هيراركية رسمية على غرار النموذج الكاثوليكي ، ولعل غياب هذه
التنظيمات هو الذى منع الاديان من التطور من عصر الى آخر . وفى
الهندوسية على سبيل المثال ، لا نجد أى مقارنة بما هو موجود فى
الكنيسة أو الملة . فالبيروقراطية بهذه الديانة ليست ممقدة ولها الطابع
المحلى ، ومن ثم لم يتطور نسق رسمى للاتصال بين الوحدات المحلية
لإقامة سياسة عامة تحاول القضاء على الصراعات الخاصة بالعقيدة
وتوحد ممارسة الشرائع . هذه الاختلافات ، بطبيعة الحال ، تمكس
الطرق المختلفة التى من خلالها يتكامل الدين مع المجتمع وكذلك التنوع
فى بناء البيروقراطية فى كل أنظمة المجتمع^(١) .

ويلاحظ جلوك Glock أن علماء الاجتماع لم يخطوا اهتماما كافيا
للتنظيمات الدينية على أساس من الدراسات المقارنة فى الثقافات المختلفة
ويلاحظ أن هناك الكثير من الدراسات حول التنظيم الدينى فى المسيحية

(1) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.) *Sociology Today, op. cit.*, Vol. 1, P. 157,

بصفة خاصة • ولعل الكثير من الدراسات قد دار حول تفرقة ترولتش
Troeltsch بين الفرقة والكنيسة •

على أية حال ، هناك حاجة للعديد من الدراسات حول التطور
البيروقراطي في مختلف الاديان • فالشكل البيروقراطي للنظم الدينية له
علاقة ، بلا شك ، باللاهوت وشكل السلطة الممارسة على الاعضاء ومقدار
التأثير الذي يمارس على السياسة العامة • وكما يعلق جلوك ، هناك
القليل من الدراسات السوسيولوجية التي تركز حول البيروقراطية
الدينية • وليس هناك نظرية لتنظيم هذا التنوع الخاص بهذه الاشكال
البيروقراطية في التنظيمات الدينية⁽²⁾ •

ولعل من أهم المسائل الخاصة بدراسة البيروقراطية الدينية هي
العملية الخاصة بصناعة القرار ، أي الطرق التي من خلالها تستطيع
التنظيمات تكوين سياسة معينة وتماول الاختيار من بين البدائل المتاحة •
ولا شك أن هذا يقود الى عديد من الاسئلة الاخرى حول كيفية تتاسب
هذه القرارات بالنسبة للاعضاء ، وكيف تتعامل البيروقراطية الدينية مع
الضغوط الخاصة بتبنى تفسيرات للكتب المقدسة تتناسب مع التفسيرات
السريعة في العالم الاجتماعي • ولا شك أن الاجابات المقارنة والمنظمة لمثل
هذه الاسئلة سوف توضح التفاعل بين اللاهوت وبناء البيروقراطية
الدينية •

ولا شك أن مناقشة التنظيم الديني تكوينا بالضرورة الى مناقشة
مشكلة القيادة والسلطة الدينية • وهنا نواجه مرة أخرى مسائل هامة مثل،

(2) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R.
K. at. el. (eds.) *Sociology Today, op. cit.*, Vol. 1, P 160

ما هي الظروف التي تبرز فيها القيادة الدينية المهمة (الكرزمانية) ؟ ، وكيف تزدهر هذه القيادة ؟ وكيف تضمحل ؟ وما هي العملية الخاصة بتخصص الأدوار الدينية ؟ وما هي السلطة الدينية التي تمارس في مختلف المجتمعات في مجالات معينة للحياة ، وما هو نوع الناس الذي يمثل لمثل هذه السلطة ؟ •

وبالرغم من أن هناك عديدا من البيانات التاريخية حول القيادات الدينية في شكل سير ذاتية وفي تاريخ الكنائس وغير ذلك ، إلا أن القليل من هذه البيانات ذو نفع لعلم الاجتماع أو للمعالجة المنظمة لهذه المسائل •

٨ - الكارزما Charisma والسلطة الدينية :

لقد خصص فيبر جزءا كبيرا من أعماله لتوضيح دور «الكارزما» كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعي^(١) . وكنقطة بداية ، نقول أن فيبر ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات والتي تحدد بدورها سمات السلطة Authority وشرعية القوة التي تسمح بالتغير .

وأول هذه الانساق أو الاعتقادات — كما يذهب فيبر — هو السلطة التقليدية Traditional authority والتي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد Sanctity of tradition ونسق القيم القائم تحت هذه السلطة

(١) لم يعرف فيبر مفهوم الكارزما Charisma في كتابه علم الاجتماع الديني *Sociology of Religion*, trans. by E. Fishchoff, Introduction by T. Parsons : Beacon Press, 1963.

باهتمام فيبر كان موجهها لبحث النماذج المختلفة للنبوة الكرزية ودورها كمصدر تشريعي للقانون . وفي مكان آخر شرح لنا فيبر الكرما كمفهوم ونظام . ولزيد من المعلومات حول مناقشة فيبر يرجع الى :

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 324-423; *Law in Economy and Society* (Cambridge Mass. : Harvard University Press 1954). Gerth, H. H., and Mills, Wright, C., (Eds.) *From Max Weber: Essay in Sociology* op. cit., 245-264, 295; Eisenstadt, S. N., (ed.) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), PP. 40-65, Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1, PP. 18-26; Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A. S. R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2, PP. 199-213.

التقليدية يمكن أن ينظر اليه على أنه مقدس ودائم ومفهوم ، ولهذا فسان
 قوة الحاكم محكومة بالتقاليد Traditions التي تعطيها شرعيتها ، ومن
 ثم فانه بالرغم من أن التغير الاجتماعي يفرض أسس هذا النظام ، الا
 انه ليس هناك مكان للاختيار الاجتماعي أو التغير الاجتماعي .

أما عن القيم التي تشرع السلطة الكارزمية Charismatic authority
 النموذج الثاني — تقوم ، كما يذكر غير ، على «صفة خاصة لشخصية
 الفرد ، ويفضلها يتميز عن أقرانه العاديين ولهذا يعامل على أنه يملك
 قوى فوق طبيعية Supernatural أو فوق انسانية Superhuman أو على
 الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة » مثل هذه القوى أو الصفات
 ليست في متناول الشخص العادي ، ولكن ينظر اليها على أنها مقدسة
 Divine أو قدوة ، وعلى أساس هذه الصفات أو القوى ، فان
 الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر اليه على أنه قائد Leader (٣) .

والقيادة الكارزمية أو الملهمة ، كما يذكر غير ، لها سمتين أساسيتين،
 أولا : فهي دعوة الى العنصر غير العقلي Non-rational هي الطبيعة
 الانسانية ، وبمعنى آخر فان طاعة اتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة
 من الحماس ، وقائمة على أساس الكرامات Sign التي تثبت الموهبة
 الالهية لديه . ولهذا فان القائد الكارزمي يتطلب ولاء غير مشروط من
 أتباعه . ثانيا : تقسم الكارزما بكونها خارجة على الطبيعة العادية، ولهذا
 فهي تعارض بشدة كلا من السلطتين البيروقراطية والتقليدية ويمكن أن
 تعرف الكارزما على أنها تتسامى بالروتين Routinized العادي وتضيف

(2) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 358-359.

قيما « راديكالية » للحياة اليومية⁽³⁾ هاتان سمتان تجعلان من الكرزما كما يقول فيبر « القوة (الثورية) المتميزة في التاريخ »⁽⁴⁾.

وتسنع الفرصة دائما لظهور الكرزما في حالات الضرورة والظروف القاهرة ولهذا فإن القائد الكرزمي « راديكالي » بطبيعته فهو يحاول دائما تحدى نسق القيم الثابت وذلك بمعالجة جوهر المشكلة . فالقائد الكرزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة ، وغالبا مايقنع أتباعه بهدف جديد ، ومن ثم فإنه عندما تحرك كرزمته his Charismatic في البطء الاجتماعي وفلسفة القيمة ، فإنه من المتوقع أن يتحدا للثورية ويؤكد فيبر أنه من أجل تفهيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمى جديد لأحداث التغير المجتمعى ، فإن المصلحة المادية لا تكفى لخلق أو تفسير ذلك . ما يحتاج اليه ، كما يرى ، فيبر ، هو قوة روحية Spiritual Force أو كرزمية دينية Religions Chrisma ، وعند بروز الكرزما يكون هناك دائما دعوة Call لنشر قيم جديدة واحساس برفض الماضى ووعد وأمل في المستقبل⁽⁵⁾.

وقد يظهر الكرزما في كل ميادين الحياة الاجتماعية ، الدينية ، الاخلاقية ، الفنية ، العلمية ، السياسية ، الادبية ، العسكرية . الخ⁽⁶⁾.

(3) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*. op. cit., PP. 358-362.

(4) *Ibid.* P. 362.

(5) *Ibid.*, P. 89

بالنسبة لفيبر ، فإن من أهم سمات الكرزما هي انها (تظل بعيدة عن الانجازات الاقتصادية) .

(6) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*. op. cit., P. 237.

ورسالة الكرزما ، على أية حال : دائما قوة ثورية Revolutionary Force ذلك نظرا لانشغالها برفض القيم التقليدية والتسبورة على الروتين الثابت . وبهذا فان الكرزما تحدث ثورة داخلية internal revolution ، وذلك باثارة الناس من الداخل وتشكيل الاشياء طبقا للادارة الثورية الكرزية .^(٧) وطالما أن الكرزما بطبيعتها صفة استثنائية حيث لا يمكن تعليمها أو نقلها فان سلطتها تصبح مصدرا لمصوبات . أعنى - كيف يمكن لمثل هذه السلطة أن تستمر اذا ما حدث وأن اختلف قائدها الكرزماتي ؟ يذهب فيبر الى أن هذه السلطة يعين لها فرد آخر ، وذلك بوسائل متنوعة ، مثل التمتع بصفات معينة ، الثورية ، خالقائد الجديد يعين كخليفة من القائد الاصلى . ويعين من التلاميذ أو الورثة^(٨) . وهذا ما يسميه فيبر «بتماقب الكرزما» charismatic succession

ولما كانت الكرزما تقف على معارضة للنظام التقليدى والبيروقراطى ، فان الترشيح Rationalization^(٩) ، النموذج الثالث للسلطة، ليس أقل من كونه قوة ثورية من الكرزما . وبالرغم من أن هذه القوة العقلية تشارك الى حد كبير مفهوم الكرزما على خصائصه ، الا أن هذا لا يعنى

(٧) يوضح فيبر المقصود بهذه الثورة الداخلية بقوله : (الكرزما ربما تد تتضمن إعادة تنظيم دلى أو ذلى ناتج عن المانة أو الصراع أو الحماس ، ربما يؤدى ذلك الى تغيير راديكالى فى النسق المركزى للاتجاهات وموجهات الفعل ، حيث تطى وجهة جديدة كلية لكل الاتجاهات نحو مشاكل مختلفة) . Ibid, P. 68.

(8) Ibid., P. 77.

(٩) هذه القوة للماتلة Rationality ناتجة عن كونها قائمة بطريقة

بمعترف بها على انها شرعية Legal

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization* op. cit., P. 235.

أن العقلانية ، ببساطة ، استعرا لـ للكرزما • وفى الحقيقة ينظر فيبر الى العقلانية فى عدة أشكال مختلفة ، ووجد أنها ليست غائبة بصورة كلية عن أى نموذج من السلطة • «أن حقيقة الكرزما أنها عندما تأتى ، تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتعطى قوة للتقاليد أو التشبث الاجتماعية»^(١٠) • وعندما تفشل الكرزما فى تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية وعندما تخلف فى مسيرة التغير أو تفتت النظام القائم، عندئذ تفقد الكرزما «سمتها الطارئة» emergency character أو تكون قد فقدت عصبها Nerve الثورى • ولهذا يبرز الترشيد كاستجابة للمشاكل داخل النظام الكرزماى القائم ويتحد مع النسق القيمى المؤسس عليه • هذا «الادمج» هو ما يسميه فيبر (تحويل الكرزما) Transformation of Charisma^(١١) •

وما يجب التركيز عليه هنا هو أنه عن طريق إعادة توجيه كل الاتجاهات بصورة شاملة ، وكذلك كل جوانب الحياة ، يغير القائد المهم المجتمع من الداخل ، ويحقق نفاذه الى النظام القائم ، بعد أن يكون قد تعرف تماما على كل الامكانيات أو الاحتمالات المتاحة فى النسق الاجتماعى هذا النوع من التغير الاجتماعى — كما يذهب فيبر متصل بالقائد المهم والتزامه الذى له مفهوم أخلاقى ، ويقول فيبر «أن هذه القاعدة كامنة أكثر ، فى مفهوم أن واجب هؤلاء الذين يدعون الى رسالة كرزمية ، أدرك صفتها (الأخلاقية) والعمل طبقا لذلك»^(١٢) والكرزما فى أجل صورها

(10) Gerth and Mills, (eds) *op. cit.*, P. 235.

(11) Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organisation op. cit.*, PP. 363-393.

(12) *Ibid.*, P. 359.

— كما يرى فيبر — عندما تكون دعوة الى الالتزام بقيم جديدة وتحديث
Modernization النسق الاجتماعي من خلال القيم • وهذا ما يفسر لنا
لماذا أعطى فيبر أهمية كبرى للواجبات الاخلاقية عند النبي Prophet
كدعاية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم^(١٣) •

(١٣) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion*, op. cit., PP. 32-59. XXXIII.

٩ - خاتمة

حاولنا أن نبين في هذا الفصل كيف أن التنظيمات الدينية تظهر كنتيجة مصاحبة للتمايز الاجتماعي وتقسيم العمل في المجتمع • وهناك تنظيمات دينية معينة تتبع من الطريقة الدينية الخاصة بالقائد الديني وأتباعه • ولكن هذه التنظيمات تواجه عددا من المشاكل خاصة بعد وفاة القائد الكرزمتي نفسه أو محاولة تغلب الروتين اليومي على الطابع الكرزمتي • ولقد حدد لنا O'dea عددا من المشاكل التي تواجه التنظيم الديني وهي ما يطلق عليها المشاكل الخاصة بعملية التنظيم للدين ، فعملية تنظيم الدين تتصوى على عملية أخرى هي تحديد الأدوار والمكانات ونسق الخبرات الدنيوية والاخرية • كذلك فإن الدافع الخالص الذي يصاحب الحركة قد يصيبه الفتور بعد وفاة القائد الديني نفسه • ومن بين المشاكل التي تواجهها التنظيمات كذلك ، غلبة الاهتمام بالأمور الدنيوية على حساب الجوانب الروحية • وهنا يمكن أن نتحدث عن الصعوبات التي تعترض التنظيمات الدينية في المجتمعات العلمانية الحديثة • فمعظم الأديان قد طورت بناءات بيروقراطية منذ الفترات الأولى لهذه الأديان وقد أصابت التأثيرات العلمانية الجوانب الثقافية في المجتمع بما هي ذلك الثقافة الدينية نفسها ، وأصبحت بطريقة أو بأخرى تحت تأثير الدعاوى العلمانية والمنظمات العقلانية الحديثة • وفي مواجهة هذا قد تلجأ التنظيمات الدينية إلى التوصل لحماية أوضاعها وعقائدها •

وان كان فيير لم يعط التنظيمات الدينية القدر الكافي من التحليل إلا أن الفصل يرجع اليه في أنه كان أول من وضع المتفرقة بين «الفرقة»

— الكنيسة • واستطاع ترولتش أن ينمى بالتفصيل هذه التفرقة • كذلك هناك علاقة بين التفرقة وبين التمييز الذى يتم بين صاحب الرسالة والنبي المثالى • فكل هذا ، بلا شك ،لقى الضوء على دور القيادة الدينية فى التغير الاجتماعى فى الفترات التاريخية الماضية ، وما صاحب ذلك من تكوين تنظيمات دينية تحمل تلك الصفات الكرزماتية • وتغير التنظيمات الدينية من الموضوعات التى تركزت عليها الدراسات الدينية وخاصة فيما يتصل بمسائل معينة كالقيادة وأشكال السلطة فيها • وتكشف هذه الدراسات عن أن القيادة الدينية لم يعد لها هذه الأهمية فى المجتمعات الحديثة وذلك لتفتت وظيفية القيادة الى عديد من الوظائف والأدوار الفرعية داخل التنظيم الدينى نفسه • وقد يفسر هذا أيضا ، كما بينا ، بسيطرة السلطة التنظيمية العقلانية على السلطة الكرزماتية فى المجتمع الحديث • على أية حال ، فقد كان لهذا الفصل هدفا محددا هو تحديد الخصائص البنائية للتنظيمات الدينية والمشكلات التى تواجهها ، وأنماطها ودور القيادة الدينية بها •

الفصل السابع

التحليل السيوسولوجي للتجربة الدينية

التحليل السيوسولوجي للتجربة الدينية

- ١ — تمهيد •
- ٢ — طبيعة التجربة الدينية •
- ٣ — عناصر التجربة الدينية •
 - أ (المقدس •
 - ب (المعتقدات والممارسات •
 - ج (الرمزية •
 - د (مجتمع المؤمنين •
 - هـ (القيم الاخلاقية •
- ٤ — أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية •
 - أ (التعبير عن التجربة الدينية في الفكر •
 - ب (التعبير عن التجربة الدينية في الفعل •
 - ج (التعبير عن التجربة الدينية في المضوية الجماعية •
 - — التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء •
 - أ (دور الدين في مواقف الازمات •
 - ب (الدين كوسيلة للتكيف •
 - ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف •
 - د (السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة •
- ٦ — الدين والمجتمع : مشكلة المعنى •
 - أ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية •
 - ب (مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع •
 - ج (التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعي •
- ٧ — خاتمة •

١ - تمهيد :

يتفق العلماء على أن هناك عنصر أساسيا في حياة الانسان يوجه أفكاره ومشاعره وأفعاله ، ويدرك الانسان أن هذا العنصر وراء التجربة اليومية - هذا هو ما يشكل جوهر التجربة الدينية . فالدين إذن «تجربة» experience مع العالم الماورائي أو الدينى . وقد تختلف هذه التجربة من حيث شدتها وكليتها بالنسبة للفرد أو الجماعة، كذلك فإن محتوى وطبيعة التجربة الخاصة بالمجال الدينى قد تختلف حسب تنوع الأديان نفسها .

ويجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الدينى لا بد وأن يحتوى على ما يسمى بالمقدس أو الاله أو الكائنات الروحية الأخرى ، وبدون المقدس لا يعتبر المجال فوق الطبيعى دينا . فالدين هو ما يفعلونه الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عضوى . من هذا يمكن القول أن التجربة الدينية هي علاقة الانسان باهتماماته العليا أو المطلقة، ونحن هنا وفى بحثنا للتجربة الدينية لا نناقش صدق أو كذب فكرة المجتمع عن المقدس ، ولكن ينصب اهتمامنا الأساسى على التحليل السوسىولوجى للسلوك الدينى كانعكاس للتجربة الدينية ، أعنى أننا لا نهتم بوجود المقدس أو عدمه . فعلم الاجتماع الدينى يهتم بالوظيفة والفائدة الاجتماعية لمحتويات التجربة الدينية فى نسق الفعل الاجتماعى وكما سوف نرى ، فإنه إذا كان وجود المقدس هو العنصر الرئيسى فى التجربة الدينية فإنه لا بد وأن ترتبط به اتجاهات الأفراد وعملية تكوين أنساق فكرية ورمزية للتعبير عن التجربة الدينية . كما يحتوى المجال

الدينى أيضا على نسق للممارسات والشعائر التى يشارك فيها الاعضاء
من خلال القيم الجمعية التى تتطلبها التجربة الدينية •

ولعل مناقشة اهمية وجود المقدس فى التجربة الدينية يؤدى بنا
هنا الى الاشارة الى أن الباحثين يحاولون النظر الى الحركات السياسية
الكبرى فى العالم «مثل الشيوعية ، الفاشية ، القومية •» على أنها رغم
عدم اهتمامها بما هو فوق طبيعى الا ان لها معظم خصائص التجربة
الدينية • فهذه الحركات ، كما يذهب هؤلاء الباحثين تمتوى على نسق
من الاعتقاد والرمزية والشعائر ولها قيسم مشتركة وتنظيم سياسى أو
اجتماعى • «والمقدس» - اذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح هنا -
بالنسبة لهذه الحركات ، هو الاهتمام بالحياة الانسانية فى هذا العالم ،
أو الاهتمام بمصير مجتمع من المجتمعات الانسانية • والسؤال الذى
يثار هنا ، هل يمكن اعتبار هذه الحركات أديان رغم عدم احتوائها على
فكرة واضحة عن ما يطلق عليه المقدس أو ما هو فوق طبيعى ؟ • الحق
أن عددا من علماء الاجتماع ينظر الى هذه الحركات باعتبارها «أديانا»
علمانية ولا يمكن أن تصف على أنها «أديان» بالمعنى الشائع لكلمة الدين
فالتجربة الدينية أولا وأخيرا ، هى الشعور بالخشوع والرهبة أمام قوة
عليا يطلق عليها المقدس ، وهذا ما لا نجد له مثيلا فى هذه الحركات •

وسوف نناقش فى هذا الفصل طبيعة التجربة الدينية والمعايير
المستخدمة للتمييز بين ما هو صادق أو كاذب منها وسوف نبين كذلك
المفومات الرئيسية فى التجربة الدينية ، أعنى المقدس ونسق الانكسار
والرموز والممارسات والشعائر ومجتمع المؤمنين والقيم الاخلاقية المشتركة •
وتتطلب مناقشة التجربة الدينية ، مناقشة أشكال التعبير عنها ، سواء فى
الفكر أو الفعل أو فى العضوية الجمعية • ونناقش من ناحية أخرى

بالتفصيل ، علاقة التجربة الدينية بالفرد ، أعنى كيف يمكن أن يكون الدين بمثابة أداة لتكيف الانسان فى مواجهة مواقف الازمات : وهل يمكن للعلم أن يقوم بنفس الوظيفة أم لا ؟ . وأخيرا سوف نبين دور الدين فى اعطاء تفسيرات وتبريرات أخلاقية لمشكلة المعنى فى المجتمع واضفاء الشرعية على الانظمة الاجتماعية الاخرى ، ومناقشة لتداخل القائم بين النظام الدينى والانظمة السياسية والاقتصادية سواء فى المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الحديثة .

٢ - طبيعة التجربة الدينية :

لو أردنا تحديد طبيعة التجربة الدينية فمن أين نبدأ ؟ نفى مقابل الاهتمام الشائع بالبحث عن وظيفة الدين ، من الأهمية أن تؤكد البحث عن طبيعة الدين . وهناك اتجاه ثالث ، حيث ذهب Wilfred C. Smith الى أن « تقدم الدراسة العلمية للاديان يمكن تحقيقها اذا أمكننا التعمد على أن ننسى ما يسمى بطبيعة الدين ونهتم بدلا من ذلك بعملية تطوره المعاصر » . أما المدرسة الوظيفية المتمثلة في آراء مالينوفسكى . وراذكليف - براون ، وايفانز بريتشارد ، فانها تذهب الى أنه « طالما لا يمكن التعرف على أى نظام أو مذهب ديني عن طريق موضوعاته الاساسية ، فانه ربما من الممكن أن نحرك وظائفه » . وفى مكان آخر يقول مالينوفسكى : « أن الدين لا يمكن أن يلاحظ بطريقة بسيطة . ولكن كل ما يمكن أن ندرسه هو وظائفه التى يقوم بها » كذلك رادكليف - براون ، بالرغم من أنه يتحدث عن فهم حقيقى لطبيعة الدين Real understanding nature of religion الا أنه أمتدح Fustel de Coulanges وأميل دور كيم E. Durkheim وآخرون في دراستهم لمعرفة آثار اديان معينة^(١)

والحقيقة أنه يبدو أن هناك طريقتان لفهم طبيعة التجربة الدينية ، الطريقة الاولى ، وهى التى تخص بالوصف التاريخي لدين معين أو فرقة أو مدرسة دينية . والطريقة الثانية وهى التى تبدأ من التساؤل بأين أنا؟ "Where Iam" بمعنى ، المدى أو المجال الكامن للتجربة الشخصية . « وأنا » هنا يمكن أن تكون فرد أو جماعة .

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 27-28.

ولعل المدخل الذى يبدأ بالمجال الكامن للتجربة ، كما يذهب وب Webb عرصة لاعتراضين ، الاول أن كلمة تجربة experience تبدو وكأنها تشير الى تجربة انسانية human بدلا من تجربة مقدسة divine . بمعنى أنها تركز على التجربة بدلا من المجرى . وعلى أية حال ، فعلى الرغم من أنها تفترض الاستقلال التصورى للموضوع المجرى الا أنها تتلافى الذاتية Subjectivism . وهذا فضلا عن أن استخدام لفظة « تجريبى أو تجاربنا » يمنع امكانية وجود الوهى المقدس والسدى يتشكل عنصرا أساسيا لهذه التجربة . والاعتراض الثانى على هذا المدخل هو أنه يبدأ بتجربة الفرد ومن العسير أن لم يكن من المستحيل أن يقوم التجربة الجمعية للدين .

ولا شك أن هناك فائدة واضحة من التأكيد على المدخل التجريبى وأدوات الملاحظة المستخدمة والتي تميز الدراسات المعاصرة للدين ، ولا يمكن أن ترغب الحقائق المستخرجة من تحليل هذه التجارب الدينية وكما هو الحال مع أى عمل فإن القصد أو النية intention هى التى تميز الفعل الدينى ، ويؤكد الفينومينولوجيون أن هذه النية أو القصد ينبغى أن تمنح اهتماما ولا يمكن إهمالها من أجل تحليل الظروف النفسانية أو خصائص الفعل . ولا شك أن المدخل التجريبى يقدر مبالغة الملاحظة المألوفة بين التجربة الدينية والانواع الأخرى من التجارب الانسانية، وفى الوقت نفسه ، يحتفظ بالطبيعة الحقيقية للتجربة الدينية . وهنا يمكن أن نقبس قول بول تلك Paul Tillich بأن « التجارب الدينية متضمنة فى التجارب العامة ، ورغم أن الاولى تتميز عن الثانية الا أنهما لا ينفصلان » (٢) .

(2) Quoted in wach, J. op. cit., P. 30.

ويبدو أن هناك أربع وجهات نظر بالنسبة لطبيعة التجربة الدينية :

الاتجاه الاول : ويتمثل في الادعاء بأنه ليس هناك شيء اسمه « تجربة دينية » وأن هي الا « وهم » . وهذا الرأي كثير ما أتفق عليه العديد من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة .

الاتجاه الثاني : يسمح بوجود تجربة دينية « أصيلة » ولكنه يذهب الى أنه لا يمكن عزلها لتدخلها مع « التجربة العامة » . وقد عبر عن ذلك الرأي Dewey Ames Wiemen وبعض المفكرين الاوربيين والأمريكيين .

الاتجاه الثالث : وهو يميز شكل وتاريخ أحد الأديان على أنه التجربة الدينية ، وهذا الاجراء يتميز بأنه تمبير عن أتجاه محافظ في كثير من المجتمعات الدينية .

الاتجاه الرابع : ويرى أن هناك تجربة دينية أصيلة يمكن تمييزها بالمعايير المحددة التي تستخدم مع أي تعبيرات أو تجارب أخرى . وتساعد هذه المعايير في الكشف عن التجربة الدينية المقننة البعيدة عن التفسيرات المناقضة للمشاعر . وهذه المعايير هي : (3) .

المعيار الاول : من أول المعايير التي تميز التجربة الدينية هو أستجابتها لما يجرب على أنه الحقيقة العليا Ultimate Reality . ونعني « بالحقيقة العليا » تلك الحقيقة التي تؤثر في الانسان وتتحداه ، وبهذا فإنه يمكن القول بأن تجربة أي شيء محدد لا يمكن اعتبارها « دين »

(3) Wach, J., *op. cit.*, PP. 30-37.

ولكنها تكون تجربة شبه دينية • ويمكن تعريف التجربة الدينية على أنها « استجابة » ولهذا فإنها ليست « ذاتية » فقط ، فنحن نستجيب « لشيء ما » ، فديكارث بدأ مع الذات فقط ، « أنا أفكر » — بمعنى لا هذا ولا ذلك ما يعني — ولكن فقط « أنا أفكر » ، ومن ثم أنتهى ديكارت الى « موضوع » • ومع هذا فإن تجربتنا الدينية تعطينا الذات والموضوع — الاثنين معا ، أو عدم وجودهما • ولقد ذهب Von Hugel الى القول بأن كل معارفنا هي عملية اكتشاف على أرض التجربة ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفتنا الروحية فهي عملية اكتشاف تقوم على كونيّة *Iiness* الحقيقة العليا لله وتعريفنا للتجربة الدينية بأنها استجابة لما يجرب على أنه « الحقيقة العليا » يعنى أن هذه التجربة تشتمل أربعة أشياء :

- أ () افتراض أن هناك درجات الوعى awareness مثل الإدراك ، المفهوم • • الخ • وهكذا فالشعور يستلزم التجربة •
ب () أن الاستجابة تعتبر جزء من المواجهة encounter •

ج () تتضمن التجربة مع الحقيقة العليا علاقة دينامية بين المجرّب ومن تقوم معه التجربة • فالتجربة الدينية الحقّة لا يمكن أن تفهم في الماخذ استاتيكية ، فهي استمرار بدون توقف ومشاعر متصلة •

د () وأخيرا فإننا يجب أن نفهم « السمة النظامية » للتجربة الدينية، بمعنى أنه يجب أن نفهمها ونذكرها في « وضع معين » فعندما تمارس التجربة الدينية وتفهم تاريخيا وثقافيا واجتماعيا ، فإننا نجد دائما موحدة ولا يعنى ذلك النسبية والحتمية بأى شكل من أشكالها ، ولكنه يعد بمثابة تحذير منهجي فقط •

المعيار الثاني : وهو يساعد على تحديد ما هو « أصيل » (وغير

أميل « في التجربة الدينية . فالعبارة التامة بأن التجربة يجب أن تدرك على أنها « استجابة كاملة لكائن كلي للحقيقة العليا » نعى بها أن الشخص المتكامل (integral person) هو الذى نتحدث عنه ، بمعنى أننا لا نتكلم فقط عن المشاعر أو الفعل أو الإرادة منفصلة . وهذه التجربة أكثر توحيداً أو أكثر تحقيقاً للمناصر المكونة لها وهى العنصر العقلى intellectual والوجدانى effective والارادى Voluntary وفى هذا الاتجاه نجد أن التجربة الدينية تختلف عن التجارب التى تعتبر « جزئية » . أى التى تهتم فقط بجزء واحد من حياة الإنسان . فالحقيقة أن الدين يهتم بالإنسان ككل وبكل الحياة الإنسانية ، وهذه الحقيقة يؤكددها أنغماس الشخص كلية في التجربة الدينية ، كما يؤكددها كذلك ، سلوك المصلحين الدينيين العظام . ومن ناحية أخرى نجد أن الدراسات السيكولوجية الحديثة قد أدركت أهمية ووظيفة العبادة في ضمان وتحقيق الصحة الدينية والروحية للشخص . فلو فهمنا الدين على ما ينبغي أن يكون لايقننا أنه لا يمكن رفض الرأى القائل بأن الدين بمفرده يمكن أن يحل المشاكل الرئيسية للمعرض العقلى . فليس هناك ، كما ذهب يونج ، سبب للصراع بين القائل الدينى الحقيقى والمعالج النفسى . ولهذا أكدت الدراسات النفسية عن الدين الهندوسى بقوة ، على دراسة التجربة الدينية كمحاولة لفهم المجالات المختلفة للشعور . ولعل كل لاديان ، مثل المسيحية والإسلام وأحيان الهند ، قد أكدت على الاتصال بين الناحية البدنية والروحية . ولكن العصر الوضعى : كما يرى فاخ ، قد سمح بالتجزئة والانقسام فجعل من الشخص الإنسانى كياناً شبه مستقل وبهذا هدم وحدة الشخصية الفردية . ومن ثم فإن العقل والمشاعر والإرادة ليس لها وجوداً مستقلاً أو منفصلاً .

والمعيار الثالث : للتجربة الدينية هو شدتها intensity وهذه السمة

تشير الى قوة وشمول تأثير "تجربة وغيرها من التجارب فرجال البدين العظام في كل العصور قد أثبتوا بالدليل القاطع شدة تأثير التجربة الدينية في فكرهم وحديثهم وأفعالهم • ففي 'الاسلام مثلا نجد النيرة والحمية من أجل تلبية رغبة الله والجهاد ما هي الا تعبيرات عن شدة التجربة الدينية ورغبة الفرد في التضحية من أجل أنتشار عقيدته •

وأخيرا يتمثل المعيار الرابع للتجربة الحقيقية في أنها تظهر في مجموعة من الافعال ، وتشتمل على طائفة من الالتزامات • فهي المصدر القوي للمشاعر والافعال • فافعالنا ما هي الا أدلة حقيقية أكدت لانتمسنا الانتماء لدين معين ، فبقدر ما تكون تجربتنا منتجة للافعال بقدر ما تعتبر تجربة روحية ومقدسة • هذا ، وهناك اختلاف حول درجة التأكيد على أهمية العقل في أديان الانسان المختلفة ، والمشكلة ليست فيما اذا كان من الضروري ترجمة العقيدة الدينية في شكل معين ، ولكن السؤال يتعلق بما يشكل الفعل المقبول من الاله والذي يسمى اليه المؤمن ، فالدين كما يقول Von Hugel هو في الأصل « حاجة ، وتجربة » وتأكيد لما هو واقع ، وتعميد لما يجب أن يكون ، فالفعل ينبئ فهمه بالمعنى الكلى •

هذه المعايير الاربعة تصف التجربة الدينية ، ولا يكفى وجود احدها أو مجموعة منها للحكم على صحة تجربة بأنها دينية ، اذ ينبغي أن توجد مجتمعة • ولكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون هناك دين بدون له ، ويرى فاخ أن 'الفهم الخاطئ' هو أن الذي يجعلنا نستبعد البوذية والكونفوشيوسية من دائرة الاديان • فهي كاديان لها مفهوم مختلف عن المفهوم التقليدى للحقيقة العليا . فكليةما يؤكد على عقيدة متسامية في شكل من أشكال الحقيقة العليا أو النظام الكونى • أما أشباه الاديان Pseudo - religions فلها بعض سمات الدين ، ولكن لانسان فيها

ينتمي الى حقيقة ليست نهائية ولكنها محددة مثل الماركسية أو الشيوعية والدهرية والعنصرية والعلمانية وهكذا . فالتجربة الدينية الحقبة ليست محدودة بزمان أو زمان ، بل على العكس ، لها صفة العمومية والعالمية^(٤) . فكما ذهب برجسون ، ليس هناك مجتمع بدون دين ، وكما أكد R. Firth فان الدين عالمي في كل المجتمعات الانسانية والتجربة الدينية متأصلة في نفس الانسان ، فطبيعتنا الانسانية تتضمن الحماسة الدينية^(٥) .

التجربة الدينية ، إذن ، هي الجانب الداخلي لعلاقة الانسان بالله وتفكره فيه ولكن ما سبب اختلاف التجارب الدينية فيما بينها أو عدم اختلافها طالما أن الحقيقة العليا واحدة ؟ والحق أن الاجابة على هذا السؤال ، تتمثل في أن الدراسة العلمية للاديان سوف تعلمنا أن نميز بين « الاسماء » « والاشياء المسماة » . فالاسماء قد تتغير وقد تصبح أكثر اكتمالا ، كما أن فهمنا عن الله (تعالى) ربما يصبح أكثر اكتمالا ، ولكن الله (تعالى) نفسه لا يتأثر بهذه المسميات . وقد تتغير الاسماء وقد تبقى ،

(٤) لمزيد من المعلومات عن التجربة للدينية انظر :

Berthold, Fred 'The Meaning of Religion. Experience,' *Journal of Religion*. XXXII, 1952.

Devine, George, *New Dimensions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.

James, W., *The Varieties of Religious Experience* *op. cit.*

McCore, J., M., *Theories of Religious Experience With Special Reference to James Otto and Bergson*. New York : Round Table Press, 1938.

Wach, J., *Types of Religions Experience*. Chicago : University of Chicago Press, 1951.

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

ولكن هناك شيئاً وراء هذه الأسماء ، وهناك غايل وراء كل الأفعال ،
وهناك مطلق وراء المحدود ، حيث الله فى الطبيعة ، والله الذى يتسمى
بأسماء مختلفة ، ولكن اللغة قد تظل قاصرة وغير معبرة . ومن هنا ينشأ
الاختلاف . وهذا القصور له سببه ، فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك
كلية ، لاننا لا يمكن أن نصل الى مفهوم أو معرفة موحدة عن الله ، ولا
أحد منا يستطيع أن يتكلم عن الله فى نفسه أو ذاته ، فمعرفة الله به
محدودة لما هو بالنسبة لنا ، والله يعبر عن نفسه اما فى صورة وحى أو
ظواهر كونية أو كرامات وآيات (٦) .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

٣ - عناصر التجربة الدينية :

١ (المقدس :

ما هو المقدس في كل دين ؟ الحق أنه من اليسير التعرف على المقدس ولكن من المسير تعريفه . ففى كل المجتمعات نجد تفرقة بين ما هو مقدس وبين ما هو عادى أو بين المقدس Holy والعلمانى Secular ويختلف الشيء الذى يوصف بالقداسة من شعب الى آخر ؛ فالهنود يعتبرون «البقرة شيئاً مقدساً ، أما المسيحيون فهم ينظرون الى «الصليب» على أنه شيء مقدس ، والمسلمون يعتبرون «الكعبة» مكاناً مقدساً . وهكذا الامر بالنسبة للشعوب البدائية التى تتخذ من الحيوانات والنباتات رموزاً تمثل المقدس لهم . وهذه الامثلة للمقدس يمكن رؤيتها ، ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس ، فالاشياء المقدسة مثل الاله والارواح، والملائكة . والشياطين ، والاشباح ينظر اليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الاشياء العادية . ولكن ما هو الشيء العام الذى يمكن ملاحظته في هذه الاشياء «المقدسة» التى تتميز بالقداسة ؟ الحق أن الاشياء فى ذاتها ليست هى التى لها قداسة ، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر هى التى تضفى عليها القداسة «فالقداسة» اذن تتكون من اتجاه عقلى انفعالى ، وهو الذى يفصل بين الاشياء فيميز أحدها بالتقديس ، فالمقدس هو الشيء المحبوب ، ويتخطى حدود المنفعة اليومية ، ولا يفهم عن طريق التجربة الحسية ولهذا فهو يحاط بشيء من الاهتمام والتقدير .

ويجب الإشارة الى أن الاشياء المقدسة لا تختلف مادياً عن الاشياء

لعادية فالبقرة المقدسة عند الهنود لا تختلف عن أية بقرة أخرى ، ويمكن
الذى يعطى الاختلاف هو اتجاه المؤمنين نحوها ، والكائنات المقدسة غير
الرئية لا يعتمد وجودها على الحس ، فالولاء لها يعتمد أساسا على
الايمان الحقيقي وذلك عن طريق المشاعر ، وليس عن طريق الاتجاهات
يتأكد وجود هذه الكائنات المقدسة فقط وانما يصبح لها مكانا فى عقول
المؤمنين بها وبالتالي يكون لها تأثيرات امبريقية ملحوظة .

ولمى مقابل المقدس هناك المندس الذى يتضمن كل شىء يعتبر مندس
للمقدس ، ولكى يجنب المقدس ذلك : أحيط دائما بنوع من المصنوعات
والتابو ، فالاشياء المقدسة يجب الاتمس أو تؤكل ولا يقترب منها الا لى
مناسبات معينة أو بواسطة أشخاص لهم هذه السلطة ، وكذلك يعتبر
استخدام اللغة الكلاسيكية لى وصف الاشياء المقدسة أحد الخصائص
المميزة للأديان فى الشرق والغرب ، فالهنود والبوذيون يستخدمون اللغة
السنسكريتية Sanskrit والمالى Pali واللغة الصينية القديمة .
ومازال اليهود والرومان الكاثوليك يحتفلون بمقدساتهم بلغه دينية
خاصة ومازال الكنائس الكاثوليكية تستخدم اللغة اللاتينية فى
احتفالاتها^(١) .

ب (المعتقدات والممارسات Beliefs Practices

لاكفى أن يكون هناك أشياء مقدسة لوجودها يجب دائما أن يتجدد
وتصبح ماثلة وحية لى عقول جماعة المؤمنين بها ، فالاعتقاد (العقيدة -
الاساطير) والممارسة المتمثلة لى الاحتفالات والشعائر يساعدان لى
تحقيق هذه الغاية ، فالاعتقاد الدينى لا يفترض وجود أشياء مقدسة

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 15-17.

ولكن تكرر هذا الاعتقاد يقوى من الايمان • ويساعد الاعتقاد أيضا على ايفاح أصل الأشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئى (الله - الملائكة ... الخ) ، كما يمدنا بفهم لكيفية ارتباط هذا العالم غير المرئى بالملم الحقائق • هذا ، وغالبا ما تضع الاديان الكبرى بعض التركيز على الاعتقاد فى صورته العقلانية •

وبالنسبة للفهم السوسولوجى للدين ، فإن الشعائر والاحتفالات لها أهمية كبرى فى ذلك ، فالشعيرة هى الجانب النشط الذى يمكن ملاحظته من السلوك الدينى • وتحتوى الشعيرة على أنواع معينة من السلوك مثل ارتداء ملابس معينة ، التضحية بالحياة ، تراتيل معينة ، الصمت والخلود الى العزلة ، الغناء ، الصلاة ، التسابيح ، الصيام ، الرقص ، التلاوة والقراءة ... الخ والطبيعة المقدسة للشعيرة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها ولكن على الحالة العقلية والانفعالية التى يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشعيرة ، والمحتوى الاجتماعى والثقافى الذى تمارس فيه الشعيرة ، اذ أن سلوكا معينة ، كتناول طعام الاغطار مثلا ، يعد سلوكا عاديا يمارس فى الحياة اليومية ، ولكنه يكون مقدسا اذا ما تم تناوله فى احدى المناسبات كتناول الخبز والخمر بأعياد الميلاد عند المسيحيين • فالشعيرة اذن تحدد المحتوى الذى من خلاله يأخذ السلوك المقدس مكانه ، كما تمدد أيضا أدوار المشتركين فيها⁽²⁾ .

ج (الرمزية Symbolism

ولما كان جوهر الشهور الدينى ينظر اليه على أنه لا يوصف أو يعبر عنه ، فإن كل محاولات التعبير عنه تعنتقريبية ، ولهذا فهى رمزية • ولكى

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, 17-18.

يظل العالم غير المرئى للأشياء المقدسة حيا في عقول وقلوب المؤمنين به تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تحقيق ذلك ، حيث أن الرموز لها قوة استجلاب المشاعر ومن ثم فهي تعتبر نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس وتمتد واحدة من القوى المثيرة للمشاعر الانسانية ولهذا فليس من الغريب أن نفهم أن المشاركة هي رمز شائع هي طريقة فعالة لتقوية وحدة جماعة المؤمنين⁽³⁾

د (مجتمع المؤمنين Community of Worshipers

كل ما تقدم يعنى أن المشاركة في الاعتقادات والممارسات بواسطة جماعة اجتماعية يطلق عليها «جماعة المؤمنين» وتعتبر شيئا أساسيا في أى دين . فعندما تأخذ هذه المشاركة مكانها في شكل جماعة تحتفظ بالاعتقادات والممارسات بحوييتها وهذه الجماعة قد تكون قبيلة معينة تحتفظ بشعيرة طوطمية أو أى جماعة دينية أخرى . وليس المهم نوع أو شكل الشعيرة ولكن المهم هو المشاركة العامة . وعلى أية حال . فسان الجماعات الانسانية التي يشارك الاعضاء اعتقاداتها وممارستها تكون مجتمعا أخلاقيا . فعملية المشاركة هي الشعائر العامة والرمزية والاعتقاد كل هذا يقوى احساس الجماعة بذاتيتها ، ويعطى شعورا باجتماعية الجماعة أو بانسانيتها وهذا ما لاحظته دوركيم على القبائل الاسترالية ، فالمشاركة في أكل الطوطم يقوى من ذاتية الجماعة⁽⁴⁾ . والصلاة عند المسلمين أيضا تؤدي الى خلق نوع من الاخوة وتزيد من ارتباط الجماعة⁽⁵⁾ .

(3) Parsons, 'T', *The Social System*. op. cit., PP. 397-399.

(4) Durkheim, E., *Elementary Forms* op. cit., PP. 73-44

(5) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 19-20.

٥) تقسيم الأخلاقية Moral Values

إن المشاركة في الاعتقاد والشعائر تعنى أن علاقة أعضاء الجماعة بالقيم ترتبط بطريقة ما بالقيم الأخلاقية للجماعة ، وتظهر هذه العلاقة الضمنية بوضوح في ملاحظة منع جماعة معينة أكل نوع معين من الطعام أو الحيوانات . فعدم أكل لحم البقر عند الهنود يمثل قيمة دينية يتمسكون بها كلهم . فالبقرة شئ «مقدس» عندهم ، وامتناعهم عن أكل لحمها قيمة أخلاقية . وهذا ما يميزهم عن أولئك الذين يأكلون لحم البقر أو الذين لا يأكلون لحم الخنزير .

ونلاحظ أن هناك علاقة بين القيمة الأخلاقية المشتركة لدى أعضاء الجماعة ، وبين المقدس أو الأوامر الدينية والعلاقة بين مفهوم الناس للمقدس والقيم الأخلاقية يمكن توضيحها من خلال معرفة أن مفهوم الإنسان عن المقدس يفرغ عليه قيمة الأخلاقية . ففي المجتمعات الرعوية يأخذ الإله شكل «الراعي الصالح» ولذلك فإن التمثل بصفات الراعي الصالح يصبح مثلا للقيم الأخلاقية ، ويوضح العلاقة بين الإله والمؤمنين كذلك الحال في المسيحية حيث يشبه الإله بالاب ، وتشبه الإله والكائنات المقدسة بالأسرة الإنسانية ، كل هذا يضيئ نوعا من القدسية على قيم الأسرة في المجتمع . والمشكلة الهامة هنا ، ليست في أن الإنسان يخلق المقدس على الشكل الذي يراه ولكن الاتصال بين القيمة الأخلاقية المستمدة من العالم غير المرئي وبين المؤمنين ، فالقيم الأخلاقية تمدنا بنوع من التصديق أو التقديس للأشياء في عالمنا الإنساني . وعلى أية حال ، يجب ألا نفهم من هذا القول أن كل القوانين الأخلاقية مستمدة من الدين فقط ، وما هي إلا تصديق له ؛ فكلما كان المجتمع معتقدا وأكثر علمانية ؛ تصبح الأصول الدينية للقيم الأخلاقية أقل أهمية وغير مباشرة من حيث تأثيرها في السلوك الأخلاقي^(٦) .

(6) Nottingham. E K.. *op. cit.*, PP. 20-22

٤ - أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية :

تأخذ التجربة الدينية مثل كل أنواع التجارب الأخرى شكل التعبير وتستمر بالنسبة للآخرين إلى الدرجة التي يعبرون عنها إما في شكل الأفكار أو الأفعال أو الحياة الجماعية .

١ () التعبير عن التجربة الدينية في الفكر

لعل من أهم الدوافع التي تجعل الإنسان يحاول التعبير عن تجربته الدينية مع الحقيقة العليا ، الاحساس بالخشوع Awe والخوف Fear الذي يملأ قلوب العباد أكثر من هذا ، احساسهم ورغبتهم في وصل الآخرين بما يحسون به . وهذا الاحساس ليس من أجل تحقيق المشاركة في التجربة ولكنه دعوة للآخرين ليرؤوا ويسمعوا ويحسوا الاحساس نفسه .

ولعل أهم أشكال التعبير عن التجربة الدينية هو الرمز Symbol فالرمز الديني يستخدم الأشكال والصور المحدودة والعلاقات ليعبر عنها في أشكال العلاقة العامة والمثالية والتي لا يمكن التعبير عنها مباشرة وقد يفسر الرمز من ناحية المفهوم أو يؤدي إلى فعل أو بحق وظيفة تكاملية . فالرمز كما يقول Underbill هو صورة هامة ، حيث تساعد نفس العابد على الإدراك والتعبير عن الله ، وتأخذ هذه الرموز من العالم المادى القريب من حواسه ومن الظروف الشعورية للحياة ، ومن نفسه ومن الآخرين ، أو بمعنى آخر من الانفعالات والأفعال والإرادة والقسيم^(١) .

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 59-69.

والتجربة الدينية قد يعبر عنها فى شكل أسطورة Myth بقلاسطورة تحاول الاجابة عن بعض الحقائق مثل سبب وجودنا هنا ، ومن أين جئنا؟ الهدف من ذلك ولماذا نموت؟ ولكن غالبا ما يتغير محتوى مفهوم الاسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية •

وينبع هذه المرحلة الاسطورية مرحلة أخرى ، وهى توحيد التراث وتقنينه وهذا هو عمل المدارس الدينية التى ينجم عنها مايسمى بالمذاهب الفكرية Doctrines ، فالمذهب الفكرى يحاول أن ينظم ويفسر العقيدة على أنها نسق معيارى لا ينبغى الانحراف عنه • ولعل من الاسباب التى تؤدى الى نشأة هذه المذاهب ، أولا ، أن هناك رغبة فى التمسك حصول مبادئ معينة ، ثانيا ، وجود رغبة فى الاحتفاظ بنقاء العقيدة • ثالثا ، الشعور بالانتماء الى مذهب معين • رابعا ، أن هناك تحديا للموقف • أخيرا ، تواغر الظروف الاجتماعية • ولهذا نجد للمذاهب ثلاث وظائف هى : ١ - التفسير وتنظيم العقائد ٢ - التنظيم المعيارى للحياة ، ٣ - الدفاع عن العقيدة •

ويعمل المذهب كذلك على ارتباط العقيدة بالانواع الاخرى من المعرفة ولذا نجد له معنى ، فضلا عن أنه يوحد مجتمع المؤمنين به • فاللاهوت اذن ليس مصدرا للمعرفة عن الله ، ولكنه وسيلة عقلية عن طريقها تصبح المعرفة عن الله أكثر وضوحا • وقد يتطور المذهب الى مجموعة من المذاهب تسمى خيما بعد بالعقيدة Dogms (كما هو الحال فى المسيحية) • فالمعقيدة تظهر عندما توجد هيئة أو رسول قادر على الدفاع عنها • وقد يأخذ التعبير النظرى للتجربة الدينية أشكالا أخرى ، فقد يحتفظ بالتراث الدينى مثل «الانجيل» «والسنة» عن طريق المشاهدة ثم التسديوين •

وغالبا ما تظهر حول هذه الكتب المقدسة ، والتي تبين معسائير الحياة وينسب لها أهمية خاصة ، كتابات أخرى لها درجة أخرى من القدسية والسلطة مثل كتب البخارى ومسلم . ويظهر تاريخ الفكر الدينى أن هناك رغبة فى التعبير عما يحسه الانسان تجاه الحقيقة الدينية ، وقد أخذ ذلك التعبير شكلين ، أحدهما تقليدى وهو الذى ينتمى الى التقليد أو الالتزام بنسق محدد من الافكار والاعمال . والآخر يرفض التقليد أو الالتزام ويعطى أهمية مطلقة للتجربة الروحية مثل الصوفية^(٢) .

وإذا انتقلنا الى فحوى التعبير عن التجربة ، نجد أن تاريخ الاديان قد أثبت أن الاسئلة الأساسية التى نسالها دائما هى أسئلة أزلية ، ولكن الاشكال التى تصاغ بها والالفاظ التى استخدمت فى تركيبها قد تتنوع وتختلف ولعل أهم هذه الاسئلة هو ما يدور أولا حول طبيعة الحقيقة العليا وثانيا ما يتصل بالطبيعة أو الكون أو العالم وثالثا ما يختص بالانسان .

فالعلاقات بين الله والعالم ، وبين الله والانسان لها أهمية كبرى. وهذه العلاقة هى التى تشكل الاساطير والمذاهب والمعتقدات والكتابات المقدسة ، ولقد أخذت فكرة الله أشكالا عديدة من الكتابات عن التجربة الدينية ، فذهب تلك Tillich الى أن القوى التاريخية تحدد أو تشكل وجود فكرة الله ليس فى ذاتيتها ولكن فى أشكالها المعبرة . وفى مناقشة الفكر الانسانى للالوهية يوجد ثلاثة أشكال : ١ — الكثرة ٢ — الوحدة ٣ — الشفعية أو اللاشخصية ، البعد أو القرب .

(2) Wach, J., *op. cit.*, PP. 65-66.

وبالنسبة للمناقشات التي تدور فيما يتعلق بالعالم نجدها تتصل بالعقائد والاساطير التي تتناول أصوله وطبيعته ومصيره . ولا شك أن كل هذه الاشكال المفسرة للعالم أو الكون لها علاقة بطبيعة وإدراك الحقيقة العليا . كذلك فقد ينظر التاريخ من وجهات نظر مختلفة ، وقد يتدخل الاله في الاحداث التاريخية ، كما أن مفهوم نهاية العالم قد يناقش في علاقته بمفهوم الاوهية .

أما بالنسبة لطبيعة الانسان ، فانها تناقش دائما في علاقة الانسان بالله والعالم فالانسان جزء من الكون وهو خليفة الله في الوقت نفسه ، ولذا فهو يتميز عن كل المخلوقات الاخرى . كذلك تتطوى التجربة الدينية على معايير للفرقة بين الروح والبدن وعلاقة ذلك بالعلم والاله وما ينطوي عليه ذلك من مذاهب أخلاقية تفسر الخير والشر وهدف الحياة الانسانية⁽³⁾ .

ب (التعبير عن التجربة الدينية في الفعل Action

سوف نناقش الآن جانبا آخر من جوانب التجربة الدينية ، أعني جانب الفعل . فبعد أن عرفنا التجربة الدينية الحقة بأنها مواجهة Confrontation الانسان للحقيقة العليا ، ورأينا أن الفعل الديني هو الذي يحقق هذا المواجهة أو الاتصال ويحافظ عليه يمكننا القول أن العبادة adoration والطقوس Cultus من المسائل الاولى والاساسية للمؤمن ، وعلى هذا الاساس يمكن النظر اليها باعتبارها رد فعل للتجربة الحقيقية المطلقة أو العليا ، فالاله يتصل بالانسان عندما يحاول الانسان التوصل

(3) Wach, J. op. cit, PP. 75-96.

اليه ، بالشعور بالتواصل لا يتحقق للانسان من خلال اقامة علاقة أو اتصال ولكنه يأتيه من خلال تأديته الفعل الديني . وكما ذكرنا من قبل فان الانسان يصبح انسانا عن طريق هذه الاعمال الدينية التي تعبر عن طبيعته الحقيقية ومصيره .

فالمفهوم Cultus اذن ، هى التعبير العلى للتجربة الدينية أو الاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التي تتخذ شكل الفعل، ويجب أن ننظر الى «الممارسة» على أنها فعل يقع فى مكان وزمان وفى محتوى قد يتشكل بظروف مختلفة .

فالممارسة فعل حر ، ولكنه فى الوقت نفسه يتخذ شكلا Form معيناً . وعلى الرغم من أنه مقنن Standardized ، إلا أنه يتصف بالطفائية Spontaneous فى آن واحد . وقد يكون الفعل بسيطاً للغاية أو ربما يكون معقداً ومركباً ولكنه فى كل الحالات فعل لشخص ما يحاول الاقتراب من الحقيقة العليا .

وعلى أية حال ، هناك شكلان رئيسيان للتعبير العلى عن التجربة الدينية وهما التعبير Devotion والخدمة أو الطاعة الدينية Service وهذان الشكلان متلازمان بشدة ، بمعنى أن ما يدرك على أنه الحقيقة العليا ، يعبر عنه فى فعل تعبدى أو عشق ، ويتحقق فى الالتزام ، بالدخول فى اتصال مع المقدس . فالعبادة اذن ، تعنى على أى مستوى ، الاتصال الدائم بالاله . وقد بينا فى مناقشتنا لطبيعة التجربة الدينية أن الانسان بأكمله هو الذى يشكل التجربة وليس الجانب الداخلى فقط فكل من الجسم والعقل والروح متضمنا فى التجربة . فالجسم هو طريقنا للانتماء لما هو خارج عنا . بمعنى أن الوجود الحقيقى للجسم

هو من أجل الاتصال والتعبير وكياننا الانساني في توازن بين السروح والجسد للتعبير عن التجربة الدينية . واذا ما عدنا مرة أخرى الى شكلى التعبير عن التجربة الدينية ، أعنى التعبير والخدمة الدينية ، نجد أن العبادة هي الفعل الاساسى لحياة الانسان وهناك معنى لنظرتنا الى الحياة كلها في هذا العالم سواء مرتبة أم غير مرتبة ، شعورية باعتبارها فعلا لعبادة . والعبادة أيضا استجابة في مجابهة الحقيقة العليا فليس هناك شيء يستطيع أن يفعله الانسان الا التعبد والحب ، فالعبادة هي استجابة لمشاعرنا الدينية بوجه خاص ، وتصل ذروتها عندما يكون الفعل التعبدى في حالة مركبة من الحيرة والخوف والحب والعبادة لها أهداف خلقة بمعنى أنها في اتجاه الحقيقة العليا ، فالهدف الخلاق هو تجلى العالم المخلوق أمام القانون الالهى . بمعنى آخر، أن أهداف العبادة هي تحويل كل الكائنات الموجودة والكائنات الأخرى ليكونوا في علاقة تناسق مع النظام الالهى واراדתه . والعبادة تعنى القرب والاتحاد ، فالعبادة إذن هي «احساسنا الشمورى باختلافنا عن الاله وهي في الوقت نفسه وحدتنا وتأثرنا به» (4) .

وتختلف أديان العالم بالنسبة لممارسة العبادات فبالنسبة للاديان البدائية تلعب الافكار النظرية عامة دورا أقل عنها في الأديان الأخرى ، فالواقع البدائى هو عالم السلوك ، بمعنى أنه عالم كل شيء فيه يمكن أن يرى ويعبر عنه في أفعال . فالعالم البدائى ليس عالم معرفة ، ولكنه عالم أفعال ، وهو ليس شيء ثابت ولكنه دينامى ، وليس نظريا وليسكنه برامجاتى . فكل الأفعال بطريقة أو بأخرى ترتبط بعلاقة روحية مع

(4) Wach, J., *op. cit.*, PP. 98-101.

"تقوى العليا • وعلى أية حال ، فإننا فى هذا المستوى البسيط نجد بعض الافعال التى يمكن أن تسمى دينية • وكما أشرنا قبل ذلك ، الفيل هنا هو القصد والنية Intention وليس الفعل • والحق أن هذا ما يفرق بين الاديان العنصرية والذاتية ، والاديان العالمية • فالاديان العنصرية تؤكد على ممارسة الفعل نفسه ، أما الاديان العالمية فهى تعطى قيمة وأهمية للقصد أو النية كمييار لصدق الايمان •

ولكن اذا تساعنا عن مكان وزمان وكيفية أداء العبادة ، يمكننا القول بصفة عامة بأنه لم يكن هناك مكان مخصص للعبادة ، ولكن مع تقدم الاديان التاريخية خصصت المعابد أو الاماكن لاقامة العبادات ، أما بالنسبة لوقت العبادة فإن الاديان تحدد بعض الاوقات والايام والشهور والمواسم المقدسة التى يعتقد أنها أفضل من غيرها لممارسة أعمال العبادة • أما عن كيفية التعبد • نجد أن الناس يقومون بذلك إما بواسطة التركيز والصمت فى حضور المقدس ، أو بواسطة التعبير عن ذلك فى صوت وكلمات مسموعة ، أو عن طريق استخدام حركات جسدية مثل الوقوف أو الركوع أو السجود أو الرقص (كما هو الحال فى الاديان البدائية حيث يتسامى البدائي بواقعه المادى) وأحيانا تستخدم الاصوات أو الموسيقى للتعبير عن التجربة الدينية • والحق أن الإنسان فى العبادة يجد ذاته ويجمع أشتاته ، فعلى اتصاله بالحققة العليا صلاح نفسه،وفى عبادته أنتساب للمركز الذى يسأله القوة وينشد لديه الاستمرار وتحقيق الاممال⁽⁵⁾.

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 101-108.

على أية حال هناك فعالان يكملان هذا الهدف وهما التضحية Sacrifice والصلاة prayar . والتضحية قد تكون فى شكل هدية أو طعام أو نقود، أو التضحية بحيوان أو بأحد الأبناء ، أو أن يضحي الشخص بذاته وقد تكون فى شكل تكريس حياة الفرد فى خدمة الالهة أو عدم الزواج أو الاشتراك فى الحروب أو فى نشر الدعوة . أما بالنسبة للصلاة فبأنها تعتبر وسيلة لتقوية وتوكيد الاتصال بين الاله والانسان ، وبمعنى آخر تعد الصلاة تلبية ما يتطلبه الاله من الانسان ويريده أن يفعله . وقد تأخذ الصلاة الشكل الفردى أو الجماعى ، فهى مناجاة بين الانسان والاله ، وفيها يتمثل الانسان وجوده أمام هذه القوى واستمرار الصلاة هو استمرار للاتصال بين الانسان والاله . أما بالنسبة لما نعى «بخدمة» الاله فإن ذلك يتوقف على فهم وإدراك طريقة الحقيقة المطلقة . فمقد تتخذ الخدمة شكل الزهد Asceticism أو قد تكون فى شكل الانسحاب Withdrawal من هذا العالم ، أو الانسحاب من أى شئ يعسوق الانسان عن تحقيقه لطبيعة الاله . وتختلف أديان العالم بالنسبة لمفهوم «الخدمة» فقد ينظر إليها على أنها اكتمال النفس أو الذات ، ولكن قد ينظر الى ذلك الهدف فى أديان أخرى على أنه غير كاف . فالمعيار بالنسبة لهذه الأديان هو الاستعداد لمرحلة أخرى تحكم بواسطة القاعدة الالهية فقط ، وفى هذه الحالة تكون الأهداف هى ، اما طاعة القانون كلية ، أو تمثل التجربة بالاتحاد أو اللاتئانية أو كسب مزيد من المعرفة أو كسب الثواب أو الجزاء وهكذا . وفى الدين الاسلامى مثلا ، نجد أن الهدف النهائى هو تبجيل الاله بواسطة الطاعة Obedience ، وفى الهندوسية وفى البوذية يتمثل الهدف فى الخلاص من العالم والدخول فى حالة السلام الكامل بواسطة اتباع بوذا ، وفى المسيحية فإن الهدف هو أن يعيش الانسان مع الروح الالهية ويطيع الكلمة المقدسة : .

على وثاق مع المسيح وذلك بهدف الوصول الى المملكة التى لا يوجد بها خطيئة أو رذيلة ، ومن أجل المغفرة والسلام^(٦) .

ج (التعبير عن التجربة الدينية فى العضوية الجماعية Fellowship

من الخطأ النظر الى الجانب الثالث للتعبير عن التجربة فى العضوية الجماعية على أنه قد يضاف أو لا يضاف للتعبير العقائدى أو الطقوسى .
فالاشكال الثلاثة متصلة ولا يمكن فصلها . فالعقيدة أو المذهب أو الاسطورة تنظم الفكر عن الطبيعة الالهية ، أما الطقوس فهى تعبير عن المواجهة والتى قد تأخذ شكل العبادة والخدمة ، وكلاهما يعطى توجيهها الى مركز المجتمع الذى يتكون من الذين يتحدثون فى تجربة دينية خاصة بمايطور المجتمع ويشكله ، وينمى الفكر والفعل الخاص بالتعبير عن هذه التجربة . فالفعل الدينى اذن ، هو دائما فعل دينى لشخص ما . فدراسة الاديان البدائية تشير الى أن التجربة الفردية ليس لها قيمة ، ولكن ما هو له قيمة هو أن الدين له الصفة الجماعية . فالمجتمع الدينى ، وليس الشخص الدينى هو المسئول عن المشاعر والاكتار والافعال التى تصنع الاديان . وهذا يوضح لنا اهتمام العالم الغربى المعاصر بخلق العضوية الدينية فى المجتمعات الصناعية والمناطق الحضرية الواسعة .

والحق أنه ليس هناك دين دون أن يكون قد طور نوعا من العضوية الدينية . فمن وجهة نظر الانثربولوجيين ، مثل مالىنوفسكى وراكليف — براون هناك تأكيد على دور وأثر الدين فى المجتمع . فالجماعة الدينية أكثر من أى جماعة أخرى تتميز بقوانينها ونظرتها الى الحياة واتجاهها .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 115-120.

هذا ، وتدور الموضوعات التي يهتم بها طالس علم الاجتماع في هذا المجال حول مجموعة من التساؤلات المتعلقة بكيفية نظر مجتمع الملوس Cult Community الى نفسه في ضوء التجربة الدينية الرئيسية التي خلقت هذا المجتمع وتدعمه ، ونوع المسابير التي يجب النظر منها الى التجربة الدينية التي تأخذ شكل المجتمع الديني على أنها صادقة ومفيدة ، وكيف تحرك القيم الروحية الطبيعية المطلقة للانسان ، وتأثير ذلك على اتجاهاته نحو العالم والانواع الاخرى لنشاطه داخل المجتمع ، وما يعنيه هذا في علاقته بأقرانه ؟ واجابة على هذه التساؤلات نشير الى طبيعة الحقيقة العليا والاتجاهات الاساسية في الجماعة نحوها . وتختلف الجماعات الدينية تبعاً لذلك فالصلاة أو التضحية الجماعية يمكن اعتبارهما من العناصر الاساسية للاتصال الروحي العميق . أما بالنسبة لصلات الاعضاء في الجماعة الدينية بعضهم ببعض نجد أن هناك في الاديان صلات وروابط قوية بين الاعضاء ، فهناك صلات روحية بين الاعضاء ، فكتيراً ما نسمع عن الاخوة مثل «أخ في الله» أو «أخت في الله» ، هذه الصلات الاخوية قد تكون أقوى من صلات الدم أو الجيرة أو صلات أخرى . ولاشك أن حجم Size الجماعة يؤثر في ذلك ، فكلما صغر حجم الجماعة كلما نجد شدة المشاعر والتماسك وكثرة الأنشطة . والحق أن دراسة أثر الدين في الجماعة أو المجتمع الديني هو محور دراسة علم الاجتماع الديني^(٧) .

(7) Wach, J., *op. cit.*, PP. 120-143.

٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء :

١ (دور الدين في مواقف الارمات

من المعروف انه في كل المجتمعات الانسانية ، هناك فترات تاريخية تتميز بأن كل شيء فيها يسير على ما يرام ، عندما تلبي الواجبات الاجتماعية ، وعندما يلعب الرجال والنساء أدوارهم الاجتماعية بقسوع من الفعالية بالمشاركة مع أقرانهم . فالتناس يدركون تماما أنهم يعتمدون على بعضهم بعضا في حياتهم الاجتماعية وعالمهم الطبيعي : ومن ثم فأنهم يخططون لحياتهم وينتظرون نتائج تخطيطهم ويتمنون تحقيقها وبإختصار: فان تحقيق الخطط يتطلب استثمارا للوقت والجهد سواء على المستوى الطبيعي أو الانفعالي من الكائنات الانسانية في كل مكان ، وبدون هذا الاستثمار للجهد الموجه لا يمكن للمجتمعات الانسانية أن تستمر^(١) .

وعلى الرغم من أن معظم المجتمعات في بعض الفترات تحقق أهدافها دون قوتر وتكون الوسائل المتاحة لها مناسبة لتحقيق هذه الاهداف الا أن الامور لا تكون على هذا النحو دائما . ففي دورة الحياة تعترض معظم الافراد حوادث معينة يصابها قلق كبير وتؤدي الى عدم تحقيق التوقعات . فالميلاد والشيخوخة والموت أمثلة لهذه الحوادث.وقد طورت كل المجتمعات نوعا من شعائر المرور ، ليس فقط لكي تشكل اعترافا بمثل هذه المناسبات ، ولكن أيضا لتقلل القلق المصاحب لهذه المناسبات . وتمثل هذه الحالات مواقف الحيرة والضغوط في حياة كل المجتمعات عندما تكون

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 76-77.

البدائل المتاحة لكل الاعضاء غير كافية لمساعدتهم في تحقيق معظم الاهداف التي ينشدهونها . حقيقة ، لو أن الشئون الانسانية تسير دوما دون أن يكون هناك حوادث غير متوقعة أو توتر ، لكان دور الهين في المجتمع الانساني مختلفا تماما . فبدون الحوادث غير المتوقعة والخارجة عن تحكمنا ، فاننا نكون : كما ذهب بارسونز ، نفكر في مشاكل الحياة وكأنها مشاكل عملية ، تحل فقط عن طريقة الاحساس العام . ولو وجد هذا الموقف ، فان تطور وتطبيق الطرق العلمية قد يؤدي الى انتاج عالم مثالى أو يوتوبى Utopian world (١٧) .

ان المأساة والضغط ، كما نعرف ، أمر قائم في طبيعة الموقف الانساني . ففي كل المجتمعات . هناك دائما فجوة ، قد تكون واسعة أو ضيقة بين توقعات الناس والآمال المصددة لهم ثقافيا وبين امكانية تحقيقها ، ولهذا فان الطرق العلمية والعملية المتطورة لا يمكن أن تكون مناسبة لكل المواقف الانسانية . ولكن يجب أن يتكيف الناس في كل مكان مع هذه المناسبات التي لا يمكن التحكم فيها وعلى الرغم من أن هذه التكيفات في بعض الاوقات تغلب عليها الناحية العملية الا أنها دائما تتميز بالانفعالية . ففي المجتمعات الصناعية الحديثة نجد أن الطرق العلمية متاحة للتخفيف من مواقف الضغط الكثيرة والتي لا يمكن أن نواجه بمثل هذه الطرق في كثير من أنواع المجتمعات ولذا يظل الاحباط الانفعالي قائما أكثر من هذا ، فإن النمو المكثف للمعرفة العلمية والتكنولوجية في مثل هذه المجتمعات ، قد ساعد بطريقة غير مباشرة ، على خلق عدد آخر من المواقف غير المتوقعة والتي لا يمكن التحكم فيها ، فالصراع العلمى

(2) Parsons, T., "Religious Perspectives of College Teaching" in *Sociology and Social Psychology*. op. cit.; P. 10.

الحديث ، على سبيل المثال ، أدى الى امكانية زيادة العديد من التوترات ،
والتي حاول الطب الحديث تخفيفها . وعلى أية حال ، فقد كان اعتناق
الدين والاعتقاد به من أهم الوسائل المستخدمة من جانب الانسان للتكيف
مع مواقف الضغوط .

ويمكن تقسيم مواقف الضغوط الى ثلاثة مقولات رئيسية . المقولة
الاولى وتحتوى على المواقف التي يواجه فيها الافراد أو الجماعات فقدان
آخرين لهم مكانة هامة . وقد يكون هذا الفقدان نهائيا مثل حالة الموت ،
وقد يكون طارئا مثلما يحدث في الإخفاق عند تلبية الواجبات المشتركة
والمتوقعة . فالاطفال ، على سبيل المثال ، والذين يمثلون موضع آمال
للكثيرين ، قد يكافئون آباءهم بالمعداء . ان مثل هذه المواقف تتضمن
جوانب انفعالية وتوترات عملية . وبالنسبة للمقولة الثانية فهي تتضمن
القوى الطبيعية القاهرة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تعد حيوية
بالنسبة للاهتمامات الاجتماعية الخاصة بالطعام والصحة . فالتحكم في
الزراعة وفي وقوع المرض كانت بلا شك أمور هامة في السلوك الديني بكل
المجتمعات . وتشمل المقولة الثالثة ، القيم المتصارعة والناجمة عن
التناقضات في البناء الاجتماعى للمجتمع والتي تسبب ضغوطا عقلية على
أعضاء المجتمع . هذه الانماط الثلاثة لمواقف الضغوط ، الموت ، وتأثير
القوى الطبيعية القاهرة ، وصراع القيم هي ما سوف نطرحه للبحث في
الصفحات التالية .

ب (الدين كوسيلة للتكيف :

١ - موقف الموت

الموت أحد الظواهر التي من المسير التنبؤ بها ، ويقع خارج التحكم
الانسانى تماما . وعلى الرغم من أن كل الناس يدركون جيدا أنهم سوف

يموتون الا أنه لا يوجد أحد منهم يعرف متى يقع الموت • وبسبب هذا الشعور بعدم التأكد نجد أن التفسيرات الدينية للموت قائمة في كل مجتمع • وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات تناولت الكثير من الاعتقادات فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، إلا أن أهم سمة لهذه التفسيرات هي أن الدين يعطينا مجموعة من الميكانيزمات التي بواسطتها ، يستطيع الذين على حافة الموت وغيرهم ، التكيف مع الحقيقة الضاغطة • ورغم التوسع في استخدام الطب العلمي والتقليل من الحروب والحوادث إلا أن الموت ما زال يحمل للانسان المعاصر الكثير من التوترات والانفعالات • وطالما أن الموت شيء لا يمكن الهروب منه فإن الانسان يحاول دائما أن يواجهه نفسه لمواجهة الموت بواسطة الاعتقادات والشعائر الدينية والاعتقادات الخاصة بالموت والحياة الأخرى لا يمكن أن تُلغى الموت ، ولكنها تساعد الناس على مواجهته وتعمل على استمرار المجتمعات •

وقد تكون الوظائف الكامنة للاعتقادات الدينية المتعلقة بالموت والاموات ذات أهمية خاصة بالنسبة للمجتمع الانساني • ذلك لان هذه الاعتقادات تحدد للاحياء مكانة الموتى في المجال الاجتماعي والموارد اجتماعي للأشياء • وتعمل هذه التصديقات ، ليس فقط ، على طمأننة الأحياء — الذين يدركون علاقتهم بالاموات أو يترقبون ما سوف يحدث من أولئك الاموات نحوهم — بل نجد أيضا بعض المتفهمات العملية • فعلى سبيل المثال ، كما يخبرنا عالم الانثروبولوجيا Reo Fortune هناك اعتقاد بين سكان Manus الذين يعيشون في Bismark Archipelago ، بأن أرواح الذين يموتون تظل موجودة بين الأحياء ، وتقوم بالدور الأخلاقي لرجال البوليس والمحافظة على قيم وأخلاق القرية • وبهذه القدرة تهتم هذه الأرواح بالقيم المركزية في النسق الاجتماعي لمجتمع Manus والخاصة بالالتزامات المالية وتجنب

المحرمات الجنسية^(٣) ، كذلك فإن اعتقاد البوذيين ، في قرى Burma بجنوب شرقى آسيا ، يتناسخ الارواح والميلاد الجديد يساعد في تدعيم فكرة أن الموت ليس الا مرحلة من مراحل الحياة . فشعائر الموت عند البوذى لا تشير الى نوع من الحزن ، ولكنها تؤكد على أن التصول من حياة الى أخرى قد تم بأمان وسلام وأنه لا توجد أرواح ضالة سوف تهدد سلام وأمن القرويين . فالمت في مجتمع برما يتيح فرصة عليا لتأكيد القيم البوذية الخاصة بالمعانة والتكثف وعدم الدوام... الخ^(٤) . كذلك فإن الاعتقاد السائد في الصين بأن أرواح الاجداد لها مكانة التقديس بالنسبة للأجيال اللاحقة ، قد ساعد على استمرار العناصر الحيوية في استمرارية المجتمع الصينى ، وحافظ كذلك على ثبات واستقرار وتدعيم الأسرة الصينية لآلاف السنين . كما نجد أيضا في المسيحية اعتقاد بأن الموتى يسكنون في الحياة ، ويكونوا أعضاء نشطين في مجتمع القديسين الذى يضم كل الارواح المسيحية ، أحياء وأموات ، وقد ساعد هذا على تدعيم المسيحيين في نضالهم في مجتمعاتهم^(٥) . ونجد أن الاسلام في هذا المقام يؤكد على أن هذه الحياة ما هي الا مرحلة ، وبعد الموت يحدث انتقال الى عالم آخر . وعلى مستوى الدين الشعبى في الاسلام نجد كثيرا من الاعتقادات التى تؤكد على أن أرواح الاموات موجودة بيننا ، فهي تأتى في الاحلام أو الرؤى ، وتحس وتشعر بما يعانى منه

(٣) انظر :

Reo Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia : The American Philosophical Society, 1935. PP. 49-50.

(٤) انظر :

Manning Nash. *The Golden Road to Modernity : Village life in Contemporary Burma*, New York: John Wiley, 1965. P. 151.

(5) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 82.

الاحياء • كما أننا نجد أن الاسلام والمسيحية يسودهما الايمان بكرامات الاولياء ، فالقديس أو الشيخ يحس ويسمع دعوة المظلوم ويعمل على تحقيق مطالبه^(٦) •

كذلك غان كل مجتمع وكل دين يكرس مجموعة من شعائره لظاهرة الموت • فعلى مستوى الفرد نجد أن الفرد يدرك تماما أن موته لا يحمل الطابع الفردي ولكنه يتضمن العلاقات الاجتماعية والالتزامات المتبادلة • فالذى يموت يخرج الناس في جنازته ويقام له مأتما ، ويجتمع الناس في ذكراء ، وتصبح زوجته وأولاده محل رعاية من جميع أقاربه وأصدقائه • وتختلف شعائر الموت والالتزامات الاجتماعية بالنسبة للفرد بحسب طبقته والمركز الذى يحتله في المجتمع • وما يهمنا من الناحية السوسيولوجية هو أن الشعائر الدينية الخاصة بالموت تعمل على تدعيم التماسك الاجتماعى بالنسبة للمجتمع ككل • وهذه نجد لها تدعيما من كل المجتمعات القديمة والدينية البدائية والمتحضرة • وبالرغم من أن هذه تختلف من حيث شكلها أو قد تبدو غريبة ، إلا أن هذا لا يعنى أنها أخطاء أو خرافات سوف يمحوها التقدم العلمى • فهذه الاشكال وإن كانت تخضع للتعديل من وقت لآخر ، إلا أنها تلبي حاجات انسانية ، ولا يمكن أن يقال أنها تعتمد على العلم أو الاحساس العام ، ولكنها مستمرة باستمرار أمل الانسان في الخلود وشعوره بالخوف على أسرته بعد موته^(٧) •

ولا شك أن أنماط الشعائر القديمة تقوم بهذه الوظيفة أفضل من الاشكال الحديثة ، فقد لاحظ لارى بومن Leroy Bowman أن

(6) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP. 82-83.

(7) *Ibid.*, P 83.

الشعائر الحديثة خدسة بالجنازة أقل في تأثيرها على تماسك المجتمع من الشعائر الجنازية في المجتمعات القديمة^(٨) . وعلى أية حال ، نظرا لظروف الحياة الحضرية الحديثة ، فإن كثيرا من الافراد ليس لديهم خبرة كافية بالنسبة للموت . فالإنسان الذي يعيش الحياة الحضرية لا يفكر في الموت ويحاول تحت تأثير الحياة ومشاكلها أن ينسى أو يتناسى الموت بقدر الامكان ، ويشغل نفسه بمشاكل الحياة . ولعله بسبب عدم الخبرة هذه ، نجد أن الانسان الحضري في مواجهة الموت . غالبا ما يلجأ الى المتخصصين في هذه الامور . ويلاحظ أن الاتجاه في المجتمع الحضري المعاصر نحو الموت قد مر بتغيرات هامة . ولا شك أن هذه التغيرات تؤدي الى تعديلات على الشعائر الخاصة بذلك الموقف . فالافراد في المجتمع المعاصر أثناء حالات الموت يمرون بمجموعة من الطقوس التي تنتمي الى جيل سابق . وعلى العكس في المجتمعات الريفية ، ففي مثل هذه المواقف نجد معظم افراد المجتمع يشاركون في جنازة التقليدية ليثبتوا تضامنهم مع الجماعات المحلية ويساعدوا الاسرة حتى أصابها الموت^(٩) . ان مناقشتنا لمثل هذه الاعتقادات والشعائر المحيطة بالموت ، تشير فقط الى الوظائف الاجتماعية والسيكولوجية التي يؤديها الدين في مواقف الشدة والتوتر المرتبطة بالموت .

٢ - القوى الطبيعية القاهرة

وتمثل المجموعة الثانية من المواقف ، تلك الحالات التي لا يمكن للإنسان فيها أن يتجكم في القوى الطبيعية ، ومن ثم يصبح أستمتر

(٨) انظر :

Bowman, L., *The American Funeral : A way of Death*. New York : paperbook Library, 1964.

(٩) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 86.

الانسانية في خطر . فالغذاء ، على سبيل المثال ، أساس الحياة والصحة ، ولا شك أن الخوف من المجاعات أمر له صداه في النفس الانسانية ، ولهذا يعد نجاح موسم الحصاد أمرا حيويا لكل من على الارض ، وتعرض الانتاج الزراعى الى أحوال المناخ التى لا يمكن التحكم فيها ، والتى قد تفشل حيالها قدرات الذكاء الانسانى ، مسألة لها نتائجها الخطيرة على الحياة نفسها . ويمكن أن نجد أمثلة واضحة لمثل هذه المواقف في المجتمعات التى لا توجد بها التكنولوجيا الحديثة ، وتكون ظروف المناخ بها قاسية ، ولهذا يكون الانسان غير قادر على التحكم فى الطبيعة كلية . فعلى سبيل المثال يعتبر السكان من الهنود الحمر فى جنوب غرب أمريكا ممن لهم مهارة فى اعداد الارض وزراعة الذرة ، ولكن المحصول فى بغض الأحيان قد يقل نظرا لان الامطار لا يمكنهم التحكم فيها ، وقد يكون المحصول وفيرا والظروف المناخية ملائمة ولكن تأتى بعض الامراض أو الحشرات وتغضى عليه ، وهذا قد يحدث حتى فى البلاد التى تتميز بالمهارة التكنولوجية العالية ، فهناك العديد من الامور التى لا يمكن التحكم فيها (١٠) .

على أية حال . تعد الزراعة أمرا من الامور التى تشكل ضغطا على الانسانية من أجل أستمرارها . وعادة ما يستخدم السحر كوسيلة للتكيف مع هذه الحالة . ورغم اختلاف الدين والسحر فى غايتهما ، الا أننا فى المجتمعات الزراعية نجد ههما متداخلين . ففى مثل هذه المجتمعات غالبا ما تتميز دورة الفصول وما يلحقها من أنشطة زراعية ببعض الاجراءات والشعائر الدينية — السحرية ، فالرقص والتمايذ تميز عمليات حصاد المحاصيل ، ورقص الفصوية والتضفية شعائر تقدم لآلهة المطر والانهار ، ويعتبر ضعف المحصول مفاسدة هامة لتقديم شعائر أستراضاء الآلهة .

(10) Nottingham. E., K., *op. cit.* P. 28.

ولكن يمكننا أن نتساءل عن أهمية استخدام هذه الممارسات الدينية - السحرية بالنسبة للمجتمع ؟ • الحق أنه لا يوجد إنسان يعتقد أنه بالسحر والدين فقط يمكن أن ينمو المحصول ، كذلك ليس من الصحيح الاعتقاد بأن الشعوب البدائية لديها هذه العقلية الخرافية . وأنها على غير وعى بالاختلافات الأساسية بين تأثير الوسائل الدينية - السحرية ، وبين الإجراءات الزراعية العملية • فكما يشير مالبونفسكي فإن سكان جزر التروبرياندر يكون الفارق بين استخدام السحر والإجراءات الزراعية ، كما أنهم على وعى كامل بحدود إجراءات السحر • فالممارسات الدينية - السحرية التي تصاحب زراعتهم أو صيدهم ليست الا مساعدة ، فهي غير أساسية بالنسبة لطرقهم العملية • فهم يدركون تماما أن الفشل يلحق بهم إذا ما اعتمدوا على استخدام السحر فقط في فلاحه أرضهم^(١١) • وهدينا، عارض فرانيس هـ Francis Hsu ، د. ذهب اليه مالبونفسكي عن الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة في أنها تستطيع التفرقة بين الطرق الدينية - السحرية والطرق الامبريقية ، ففي دراسة أجراها هـ في جنوب غرب الصين بعد الحرب العالمية الثانية . وجد أن الفلاحين يستخدمون الوسائل السحرية - الدينية والعلمية الحديثة لمواجهة المرض دون أن يكون هناك تفرقة واضحة بينهما • فاستخدام الطرق العلمية على نطاق واسع مرتبط بالسحر الشائع بين الناس^(١٢) • ويذهب هـ أيضا الى أننا نجد في المجتمعات الصناعية أن الاساليب السحرية تحظى بقبول واسع عندما تقدم باعتبارها علما - أي بادعائها بعض الادعاءات العلمية الزائفة مثل الاعلانات الخاصة بالحظ وارتباط هذا بالنجاح في العمل أو في

(11) Nottingham. E., K., *op. cit.*, PP. 88-89.

(١٢) انظر :

Hsu, Francis, *Science, Religion and Human Crisis*. New York : Humanities, 1952, PP. 85-96, 119-134.

الحياة الاسرية . كذلك بعض الاعلانات العلمية بالتليفزيون التى بعد أن تقدم شرحا علميا واضحا لاهمية السلعة التجارية ، تحاول أن تربط هذا بجذب الآخرين لها بالطرق السحرية . على أية حال ، تبين دراسة هسى أن الانسان البدائى يتساوى مع الانسان المعاصر فى أن كلاهما لا يستطيع أن يميز بوضوح بين استخدام المناهج العلمية - الامبريقية والمناهج الدينية - السحرية . فمعظم أفراد كل أنواع المجتمعات ، سواء كانت المتفرقة بين الوسائل السحرية والعلمية واضحة فى أذهانهم أم لا ، نجدهم يستخدمون الوسائل الدينية - السحرية بطريقة أو بأخرى .

أما عن وظائف وسائل الدين والسحر بالنسبة للانسان والمجتمع ، يذهب مالىنوفسكى الى أن مركب الدين - السحر يدعم الثقة بالنفس فى المواقف الحرجة أو مواقف التوتر عندما تكون الوسائل العملية غير كافية لضمان النجاح فاستخدام السحر فى جزر التروبرياندا ، فى مجال الزراعة والصيد والاعمال البحرية ، له وظيفة سيكلوجية فى تخفيف التوتر الناجم عن القلق من ممارسة أعمال لها خطورتها . ولكن لا يمكن أن نخرج من هذا بتعميم مؤداه أن السحر والدين لهما دائما الوظيفة الاجتماعية الايجابية . فبعض الانثروبولوجيين المعاصرين يعارضون رأى مالىنوفسكى ويذهبون الى أن هناك جوانب سلبية لاستخدام السحر ، لأن هذه الاجراءات السحرية تؤدي الى زيادة القلق أكثر من تخفيفه ولعل من أهم نتائجها السلبية ، أن استخدام الممارسات السحرية بنجاح ، ولو لمرة واحدة ، يعنى استمرارها والابتعاد تماما عن قبول أى وسائل أخرى أكثر تأثيرا من التى استخدمت ، وهذا هو ما يحدث فى المناطق المتخلفة من العالم اليوم .

وتعد الصحة العضوية والنفسية مجالا آخر تستخدم فيه المناهج

الدينية — السحرية . وتتفرج من العلاج الروحي Spiritual healing المسموح به من بعض الكنائس المسيحية الى ممارسات العرافين أو « الأطباء المشعوذين » witch doctor . وبالنسبة لمعظم الاديان . نجد تركيزا حول موضوع الصحة والمرض ، فالصحة جوانبها هي الاهتمام الاساسى للأنشطة الدينية ، فالدين والسحر يعملون على تقديم أفعالا خاصة بالصحة تؤدي الى ربط القوى النفسية بأشياء عليا^(١٣) .

من الواضح اذن ، أن الدين يعد أحد الوسائل الرئيسية والهامة التي من خلالها يستطيع الانسان مواجهة المواقف الضاغطة ولا شك أن هناك وسائل هامة أخرى مثل السحر والعلم . وكما أثرننا سلفا ، فإن السحر والدين يتداخلان لدرجة أن هناك خلطا شديدا بينهما . فهما يستخدمان وسائل غير أمبريقية ، الا أن لكل منهما غاية مختلفة . فالغاية الدينية غالبا ما تكون موجهة نحو ما هو غير أمبريقي أو أخروي أو روحي . بمعنى أن هناك دائما في الدين إشارة متسامية وروحية لكل الأفعال . وليس الحال هكذا بالنسبة للسحر ، فأهداف السحر غالبا ما ترتبط بالحياة اليومية الانسانية كما أن الانسان المؤمن بالدين يتميز عن السحر في أنه يشعر بالخشوع والرهبة تجاه الأشياء المقدسة التي يتعامل معها . أما بالنسبة لمستخدم السحر فلا نجد لديه شعورا بالرهبة لانه يستخدم هذه القوى الروحية لتحقيق أهداف خاصة عن طريق استخدام المعرفة المتاحة له . فالساحر يعتقد أنه يستطيع التحكم في القوى الروحية وأن يحقق غاياته العملية . كذلك فإن محتوى الدين والسحر يختلفان ، فالانساق الدينية تتطور لتحتوي كل الحياة الروحية والانسانية في المجتمع . بينما نجد أن محتوى السحر لا ينطوي على نظرية موحدة ، ولكن على آراء متباعدة .

(13) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP. 90-91.

وبالرغم من هذا فإن هناك تداخلا بينهما • فهناك نوع من السحر مثل الذى يستخدم فى بعض المجتمعات البدائية أثناء الزراعة والصيد ويخدم أهداف الجماعة وهذا ما يطلق عليه السحر الابيض white magic وهو نوع له اتصال مباشر بالدين ويتداخل معه • ومن ناحية أخرى ، هناك نوع آخر من السحر غالبا مايكون سرىا ومعاديا للمجتمع ويعمل على خلق التناقضات والاضداد والتفكك وهو ما يطلق عليه السحر الاسود black magic • وهذا النوع تماربه الاديان جميعا رغم أن له بعض الوظائف الاجتماعية ، خاصة وأنه يعمل على تخفيف احباط الجماعة وذلك بأن يعكس المشاعر العدائية خارج الجماعة ، كما يعمل على تحديد المشاعر العدائية فى قطاع محدود وخاصة بالنسبة للجماعة الاجتماعية ، بمعنى آخر أن للسحر الاسود وظائف خاصة باستمرار الجماعة ، ويعمل على تماسكها الداخلى وتضامنها فى مواجهة الضغوط الاجتماعية^(١٤) • على أية حال ، يستخدم السحر بنوعيه فى أمور متصلة بالصحة الجسمية للإنسان، وعندما ينتشر الاعتقاد فى هذا ، نجد أن الطلب الحديث يأخذ فى الانحسار •

٣ - صراع القيم الاجتماعية :

لعل من العوامل التى تساعد على وجود مواقف الضغوط الانسانية ما يتمثل فى الصراعات الناجمة بين التناقض الموجود فى الجوانب المختلفة للبناء النظامى للمجتمع • هذا التناقض يتيح امكانية صراع القيم • فكما هو معلوم ، فانه فى أوقات التغير السريع يواجه أعضاء المجتمع الإنسانى

(١٤) انظر ايضا وظائف السحر فى دراسة :

Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass.
Peabody Museum, 1944.

من وقت لآخر قبيحا غير ثابتة ومتناقضة • ولا شك أن معظم الاغراد في مجرى حياتهم يحتاجون في مراحل معينة الى قبول قيم جديدة وتعلم أنماط جديدة من السلوك ، وادراك الظروف المختلفة التي يمكن أن تتضمن قيمة أو أخرى ، ويحاول المجتمع أن يجعل هذه التكيفات أكثر سهولة •

وهناك في المجتمع أيضا ، ظروف بنائية داخلية تؤدي باستمرار الى عدم الوضوح والطمأنينة بالنسبة للأفراد ، وفيما يتعلق باختيار القيم أو الاخلاق لتوجيه سلوكهم وضبطه • وهذه المشكلة قد تمثل بالنسبة لبعض أفراد المجتمع أحد مواقف الضغوط • ويرى ليفي استروس أن الاسطورة الدينية في مثل هذه المواقف تلعب دورا هاما في التوفيق واستيعاب الازمات • فالاساطير — في رأى ليفي استروس — ليست تعبيرات أو صيغ رمزية تحل صراع القيم المتضمن في المجتمعات التي تحتوى أبنيتها على تناقضات بنائية ، وهذا يضع الكثير من الناس الذين يعيشون حياة عادية في مشكلة أخلاقية • فالاساطير تحاول أن تسمح للمجتمع بالاستمرار في تحقيق أهدافه رغم وجود هذه التناقضات بوتؤدى الى التخلص من التوترات الانفعالية الناجمة عن هذه التناقضات (١٥) •

ج (الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف

يمد العلم الانسان بالوسائل الامبريقية العملية للتكيف في مواجهة المواقف الامبريقية العملية • وبالنسبة للعلم فان الغايات والوسائل المستخدمة غالب ما تكون غير امبريقية • كذلك فان العلم يختلف عن السحر ، رغم أن كلاهما عملي ، فالعلم يستخدم وسائل عملية امبريقية لتحقيق غايات امبريقية ، والعلم قديم قديم قدم الانسانية ، بمعنى أن

(15) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 94-95.

المجتمعات الانسانية قد عرفت أشكالاً مختلفة تدرجت من البساطة الى التعقيد . فليس هناك ثقافة انسانية لا تحتوى على بعض الوسائل العلمية . فالمجتمعات الزراعية القديمة استخدمت وسائل خاصة بها وقد أثبتت نجاحها فى الانتاج الزراعى . حقيقة ان هذه الوسائل العلمية القديمة لم تؤدى الى النتائج التى حققها استخدام الوسائل التكنولوجية المتطورة، الا أن هذا لا ينفى حقيقة أن هذه الوسائل البسيطة لها الصفة العلمية (١٦) .

والحق أن الانجازات التى حققها العلم الحديث ، جعلت الناس يعتقدون أن العلم هو المنهج المسيطر الذى يستخدمه الناس لتحقيق العديد من الاهداف ولمواجهة أى ضغوط من أى نوع ، ولهذا فان العلم من حيث انجازاته له وظائف اجتماعية ايجابية . وقد يثور التساؤل ، حول ما اذا كانت وظائف العلم : دائماً وبدون شروط ، تعتبر وظائف ايجابية . وذلك أن العلم لا يطبق الا بالانسان من أجل تحقيق أهداف اجتماعية ، ومن ثم فان العلم مثله مثل السحر والدين قد يصل بعض مواقف الضغوط وفى الوقت نفسه قد يخلق مواقف ضغوط أخرى . وقد يثار تساؤل آخر حول الوظيفة الاجتماعية للدين فى مواقف الضغوط عما اذا كان الدور الذى يقوم به الدين كوسيلة من وسائل التكيف سنوف بنحصر عندما تصبح الوسائل العلمية أكثر تأثيراً . والواقع أنه ليست هناك اجابة واحدة عن مشكلة مستقبل دور الدين فى مواقف الضغوط فى المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من التطور العلمى . فبالنسبة لهوركيم نجد أن المرجع النهائى للرمزية الدينية هو الجماعة الاجتماعية وليست المفاهيم المتسامية عما هو فوق طبيعى . ولهذا فهو يرى أن الدين أمر

(16) Nottingham, E., K., op. cit., PP, 96-97.

ضرورى ، وصفة رئيسية للمجتمعات الانسانية ، وذلك لانه يقوم على أسس اجتماعية • وقد تتغير الوسائل الخاصة بالتكيف فى مواجهة مواقف الضغوط بتطور العلم وتقدمه ، وطالما أن مواقف الضغوط الرئيسية للانسان قائمة فى حاجته للتكيف مع واقع الجماعة الاجتماعية المخروص عليه ، فان الحاجة الى تقديس المجتمع والتي تحقق وسائل غير امبريقية ، كما يرى دور كيم ، تظل كما هى دون تغيير • وتلاحظ اليزابيث نوتنجهام أن دور كيم لم يناقش امكانية تطور العلوم الاجتماعية والنفسية الى 'الدرجة التي يستطيع فيها الناس أن يربطوا أنفسهم بالمجتمع من خلاله وسائل عقلية وعلمية بحثه' (١٧) •

ويقدم لنا فرويد : كما بينا فيما سبق ، نظريته عن كيف أن الاله يمثل صفة الأب القوى • فمفهوم فرويد السيكلوجى للاله يعد تطويرا اسقاطيا لاعتماد الطفل على ولديه خاصة 'الاب • ويرى فرويد فى مذهبه عن مستقبل الوهم أن من بين الوظائف الرئيسية للدين : اعطاء الانسان غطاء من الوهم ضد خوفه من الطبيب- والاحباطات التي يواجهها داخل المجتمع • ويؤكد فرويد على أنه بتقدم العلوم السيكلوجية سوف يصبح الجنس الانسانى أكثر عقلانية ويتعلم كيف يخرج عن تفكير التبعية الطفلية والتي أخذت شكل الدين • ولم يكن فرويد متفائلا بالنسبة لانتصار العقل العلمى على الوهم الدينى فى المستقبل القريب • ولهذا بقيت مشكلة كيفية تحرير الانسان من سيطرة الدين بواسطة العلم قائمة بالنسبة لفكر فرويد (١٨) •

(17) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 98.

(18) *Ibid*, P. 99.

د (السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة

ان مناقشة الدور المستقبلي للدين في المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من التقدم العلمى لا يمكن فهمها الا من خلال سياقات اجتماعية خاصة بنماذج المجتمعات المختلفة . ففي النموذج الاول للمجتمعات (البسيطة والبدائية) نجد أن الطرق الدينية السحرية هي السائدة ، وأن العلم والتكنولوجيا ، نسبيا ، في مراحلها الاولى ، ولهذا تتميز استخداماتهما وتطورهما بالبساطة . والدين في هذه المجتمعات يتداخل مع السحر . وتستخدم هذه الوسائل للتكيف في مواجهة عديد من مواقف الضغوط والتي تحل اما بالدين في النموذج الثانى للمجتمعات أو بالعلم في النموذج الثالث . والدين والسحر يتداخلان في معظم مواقف الضغوط والتلقى ، مثل الحروب والزراعة والصحة ، والتي تشكل أهمية لاستمرار المجتمع^(١٩) .

أما بالنسبة للنموذج الثانى للمجتمعات (المجتمعات التقليدية) فاننا نجد أن التكنولوجيا ، الى حد كبير ، تقدم الوسائل المؤثرة لتلبية الاحتياجات الفيزيكية . والنظريات العلمية هنا لم تتطور بعد مثلما يحدث في النموذج الثالث للمجتمعات كذلك فاننا نجد أن السحر ما زال يؤدي وظائفه في النموذج الثانى للمجتمعات ، وكثيرا من المعتقدات الخاصة بالدين الشعبي تستمر في جذب العديد من الناس خاصة في مواقف الازمات . والحقيقة أن أديان النموذج الثانى من المجتمعات تحاول أن تحرر نفسها من ارتباطها بالسحر لتكون نسقا أخلاقيا مستقلا . وبالرغم من تأكيد التعاليم الدينية على الابتعاد عن السحر ، الا أن السحر ما زال له دورا في التكيف مع مواقف الضغوط المختلفة . وبالرغم من أن الدين

(19) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 99-100.

الرسمى قد يعارض مثل هذا النوع من الاديان الشعبية والتي تحتوى على نسق سحرى - دينى ، الا أن الناس قد تميل الى الاستمرار فى الاعتقاد بهذه الممارسات الشعبية ، حتى أن بعض هذه الاعتقادات تعطى تفسيراً للظواهر الكونية ويؤمن بها عامة الناس وبعض المثقفين . وقد يستخدم الدين أيضاً فى هذا النموذج لتأكيد مبادئ أخلاقية تدعم أو نعارض النظام القائم . فقد يكون الدين بمثابة ثورة على الظلم الاجتماعى الواقع على بعض الطبقات . وفى أحيان أخرى يؤدى الدين وظيفة عكسية ، ويكون الدين بمثابة عاملاً محافظاً على النظام القائم⁽²⁰⁾ .

أما بالنسبة للنموذج الثالث من المجتمعات ، حيث العلم المتطور ، على المستويين النظرى والتطبيقي ، الذى يستخدم كوسيلة عملية للتكيف ضد مواقف الضغوط أياً كان نوعها . فالعلم حل محل الطرق السحرية والدينية الى حد كبير . فى مواجهة المسائل الخاصة بالصحة العقلية وغير الفيزيائية ، والمسائل المتعلقة باستمرار الحصول على المواد الغذائية . وعلى الرغم من أن السحر ليست له نفس الوظائف التى توجد فى نماذج المجتمعات الأخرى ، الا أن السحر ما زال مستمراً على المستوى الشخصى فى هذه المجتمعات التى تتميز بالتقدم العلمى . كما أن الدين الرسمى غالباً ما يميل الى اتخاذ أشكال جديدة أو يعاد تفسيره .

وغالباً ما تطور المجتمعات العلمانية مواقف جديدة للضغوط التى لها مجالات أخرى غير القوى الطبيعية ، ولكن تتمثل فى الترتيبات الاقتصادية ومستوى المعيشة والحصول على عمل . وتدور الحياة الحديثة حول آلهة المال والنجاح والقوة ، وجرياً وراء الكسب المادى . ولكن رجال المال فى هذه المجتمعات ، غالباً ما يلجأون الى أساليب تعتمد على استخدام السحر

(20) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 101-102.

لترويج سلعة ما • وهناك كثير من المجالات التي تتناول موضوعات التمجيم وعلم الفلك • كذلك تحتوى كل الجرائد على أعمدة مخصصة للحظ • كما نجد أن هناك انتشارا لصالات القمار بمستوياتها المختلفة ويعتمد الكسب السريع فيها على الحظ • كذلك فإننا نسمع عن اعتماد كثير من القادة السياسيين ورؤساء الحكومات على بعض العرافين قبل اتخاذ الكثير من القرارات • كذلك الحال بالنسبة للإعلانات التي تقدم عن طريق وسائل الاتصال الجمعى • فالكثير منها يقدم من خلال معلومات علمية ، إلا أنها تحتوى على جانب سحرى فى القبول أو الاستخدام أو النتيجة • ما نريد أن نؤكد هنا ، هو أن الاستخدام المترادى للعلم فى هذه المجتمعات قد خلق مواقف ضغوط جديدة استوجبت وجود السحر كوسيلة تكيفية • فبالرغم من سيطرة العلم على الطبيعة إلا أن الانسان ما زال غير آمن من مخاطرها ، ولهذا نجد أن الانسان المعاصر رغم استخدامه لحدث وسائل الانتقال إلا أنه قد يحمل معه بعض الاحجية أو التعاويذ أو يفسح بعض الاشياء التى يعتقد أنها تمنع عنه الحسد أو تحميه من مخاطر الطريق (٢١) • كذلك فإن المدنية الحديثة رغم أنها تتجه للعلم والتكنولوجيا الحديثة إلا أننا نجد كثيرا من الافراد يعانون من العزلة الاجتماعية والوحدة وعدم الانتماء ولهذا فليس من المستغرب أن ، انتشار وانتعاش أنساق السحر والاعتقادات الشعبية : خاصة بين المهاجرين من المناطق الريفية والذين يعيشون حياة هامشية داخل المدن •

على أية حال ، فإنه بالرغم من تطبيق العلم الحديث على معظم مجالات الحياة فى المجتمعات الحديثة إلا أن العلم كوسيلة وحيدة غير كاف لمواجهة الكثير من المواقف التى يحتاج فيها الانسان لقوة أخرى غير

(21) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 104.

ملموسة لتدعم موقفه أو تعطيه الامان ضد تقلبات الطبيعة ومخاطرها .
 كذلك هناك نوع آخر من المشاكل الفكرية والنفسية التى تتعلق بوجودنا
 فى هذا الكوكب وبمسيرنا . . . السخ لا يمكن الاجابة عليها من منظور
 العلم . فالعلم قد يفسر العالم الطبيعى المحيط بالانسان ومكانه فى هذا
 العالم . ولكنه يعطى منظورا مختلفا لما يراه فى هذا المجال . ولهذا قد نجد
 صراعا بين العلم والدين . فالعلم الحديث يترك المسائل الخاصة بالاخلاق
 والمصير الانسانى دون اجابة . وقد يقدم علم النفس والتحليل النفسى
 بدائل للدين للتخفيف من القلق وعدم الطمأنينة التى يصاب بها الانسان
 المعاصر نتيجة مواقف الضغوط المتعددة (٢٢) . ولعل التدريبات التى
 يتلقاها رجال الدين فى الغرب ، على التحليل النفسى ، تعد دليلا على
 محاولة مواجهة المواقف التى تواجه الانسان المعاصر . على أية حال ، فان
 دور الدين فى المجتمعات الحديثة يمكن أن يلخص فى مـ "ازدواجى
 مؤداه ، أنه بالنسبة لكثيرين هناك اعتماد عن استخدام الدين على المستوى
 الشخصى . وبالنسبة لآخرين ، خاصة فى مواقف الازمات ، هناك حاجة
 لتأكيد دور الدين . وهذا يعنى وجود عدد آخر من الناس فى المجتمعات
 الحديثة يقع بين هذين الاتجاهين . وبالنسبة لدور رجال الدين ، فان
 الكثيرين منهم يحاولون اكتساب العلم الحديث . وخاصة المعرفة
 السيكولوجية والعلمية ، باعتبار أن مهمة الدين الاساسية هى أن يكون
 وسيلة فعالة أكثر مما هو عليه الآن حتى يستطيع استيعاب أزمة الانسان
 المعاصر .

(22) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 106-107.

٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى :

١ (مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية

سوف نحاول أن نناقش هنا مشكلة المعنى Meaning ، أى دور الدين فى تقديم تفسير من خلاله تستطيع الكائنات البشرية أن تفسر ، من منظور أخلاقى ، حركتها فى الحياة واتجاهاتها ، والتاريخ القديم والظروف الحاضرة لمجتمعاتها . بمعنى آخر ، أفنا سوف ننقل هنا من مناقشة اجابة الدين على بعض المشاكل المتعلقة بكيف Why بالنسبة للحياة الاجتماعية الى مناقشة دوره فى الاجابة عن لماذا How .

فالدين لم يقدم عبر العصور ، الشعائر التى تساعد على ايجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فقط ، بل ساعد أيضا على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت فى تكون المحس الأخلاقى بتجربة الحياة الكلية . وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى الفلسفات الدينية والكونية . فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والهندوسية . الخ - طورت - تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة ، والانسان وهدفه على الارض ، ومشكلة الشر ، ومصير الانسان . وهناك تفسيرات أخرى من أديان أخرى مثل الطوطمية ، وهى محاولات للاجابة عن بحث الانسان عن « المعنى » ولعل تقديم مثل هذه التفسيرات للمعنى يعد من أهم الوظائف التى قام بها الدين خلال تاريخ الانسان . وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الانسان ومصيره معظم المفكرين خلال كل العصور ، وحاولوا تقديم اجابات عليها ، واستطاع القليل منهم أن يقدم اجابات لا تحتوى على عناصر دينية أو غير إمبريقية^(١) .

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 110.

ويعد الادعاء بأن الانسان كائن يسعى الى ايجاد ايجابيات أخلاقية لمثل تلك المسائل ، ادعاءا هاما . فلو أن مثل هذا الادعاء أخذ به ، فإن هذا يتضمن أن يوجد دائما تنوع بين الافراد بالنسبة للاهمية المتعلقة بالاجابة على هذه الاسئلة وبسبب هذا التنوع ظهرت الفلسفات الدينية التي تحاول أن تواجه الازمة التي يعاني منها المجتمع أو قطاع منه وتقدم لها ، مرة أخرى ، حولا لمشكلة المعنى⁽²⁾ . فمحاولات الانسان اعطاء معنى للتجربة الانسانية ومصيره تتبع أساسا من حالته الوجودية وليس من تأملاته الفلسفية البحتة⁽³⁾ .

ولعل مشكلة المعنى لدى كثير من الناس لا تقتصر على المحاولات المنظمة بهدف ايجاد تفسيرات لمعنى المصير الانساني ، أكثر من كونها اجابة عن مسألة ، لماذا تحدث هذه الاشياء غير المواتية ، ولماذا تحدث لهم بالذات ؟ وبعض الاجابات عن هذه المسائل ، والتي قد تثار ويتم الاجابة عنها على مستويات مختلفة ، تعد ، بلا شك ، ضرورة الكائنات الانسانية لو أرادت أن تغلب على الاحباطات التي تواجهها . وهنا أيضا يمدنا الدين باجابات متنوعة للمسائل الانسانية العامة . ولا يعنى هذا أنه ليس هناك اجابات لمشكلة المعنى خارج نطاق الدين ، فهناك عديد من المداخل لمشكلة المعنى منذ القدم . فسقراط مثلا ، في محاولته لايجاد المعنى من الوجود الانساني ، طالب الانسان أن يبحث عنه داخل نفسه ، كذلك فإنه الآن بالنسبة للعديد من الافراد والجماعات التي تحاول أن تجد تفسيراً لمشكلة المعنى للوجود الانساني في العالم المعاصر ، نجد أن هذه الجماعات والافراد يستخدمون أشكالاً مختلفة للتعبير ، والتي قد

(2) Weber, M., *Sociology of Religion*, op.cit., PP.XXXIII, 58-59.

(3) Nottingham, E. K., op. cit., P. 110.

تبدو غريبة وبعيدة عن الاعتقادات المتوارثة . فالعوجا والتأمل والسحر والاقبال المترديد على العلوم النفسية والفلكية لخير دليل على اهتمامات الشباب في الغرب لايجاد معنى لحياتهم المعاصرة .

ب) مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع

يحاول كل مجتمع من خلال تاريخ نضاله مع الطبيعة والآخرين أن يطور نسقا من التفسيرات الاخلاقية لطريقة حياة أعضائه والمعنى الخاص بهذا المجتمع ذلك لأنه اذا قام الافراد بالتزاماتهم الاجتماعية ، فانه من الضروري أن يكون متاح تفسيرا مقبولا أخلاقيا من مجتمعهم ، عن الإوضاع النظامية وما يحتويه من تفاوتات اجتماعية .

ولا شك أن بعض المجتمعات تتميز بقدر كبير من المساواة والعدالة الانسانية في أوضاعها الاجتماعية عن غيرها من المجتمعات الاخرى ، ولكن ليس في أى منها تطابقا بين التوزيع الحقيقي للمكافآت والجزاءات الاجتماعية ، وبين المتطلبات المثالية للعدالة . ومن ثم فانه يوجد في كل المجتمعات تفاوتات بين المثال والواقع وهذا يتطلب تفسيرا وتوضيحا^(٤) . كذلك فمن الاهمية الاشارة الى أنه ليس هناك جماعة انسانية تستطيع أن تستخدم تفسيرا لمعنى نسقتها الاجتماعى دون أن تستند في هذا الى بعض العناصر الخارجية عن نطاق المجال الامبريقي . فلو سلمنا بوجهة النظر التي ترى أن الظلم . عدم العدالة الانسانية . حقيقة غريزية وأن الحياة الاجتماعية من وجهة النظر الاخلاقية تعد بلا معنى ، فانه لا يمكننا اخذ أن نجد أية اجابة أمبريقية أو من الحس العام عن المسائل الناجمة عن عدم المساواة وعدم مساواة الانساق الاجتماعية^(٥) .

(٤) انظر :

Parsons, T., Religions Perspective of college Teaching...*op. cit.*, PP. 13-14.

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 115.

ان هذه الاعتبارات تفضى الى السياق العم الذي يكون للدين فيه دورا في تقديم تفسيرات أخلاقية للتاريخ الانسنى والاضاع الاجتماعية فكل المحاولات التي تحاول تقديم حلول أخلاقية من خلال منظورات امبريقية تفشل في مواجهة عدم التوازن التائم من ناحية الاضاع الاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم فان التفسيرات الخاصة بالمعنى المجتمعى قد يكون لها قبولاً واسعا لو أنها قدمت عناصر غير امبريقية وغالبا ما تحتوى عناصر روحية .

وتحاول هذه التفسيرات أن تفسر مشكلة الشر، ويقدم لنا ماكس فيبر ثلاثة أنواع من التبريرات العادلة Theodicy والتي تحتوى جميعا عناصر غير امبريقية . المفهوم الاول هو الكارما Karma وتشكلا نسقا ذاتيا لا شخصى لوازنة المكافآت والعقاب للافعال الخيرة والشريرة . وعمل الكارما يظل مستمرا الى السلسلة اللامتناهية للحياة . ويرتبط مفهوم الكارما بمفهوم تناسخ الارواح وهو لا يمكن اقامة البراهين الامبريقية عليه . والنوع الثانى يشتمل على الاعتقاد فى التسامى المطلق لله ، فكل ما يحدث للانسان ينظر اليه على أنه مقدر بارادة الله حيث أن حكمته وقوته لا نهائية ، وفوق ادراك الفهم الانسانى . فالجبر الالهى لا يسمح بالاختيارات ، ولا يملك الناس الا الايمان بهيمنة الله عليهم . والنوع الثالث نابع من تعاليم زرادشت Zoroastr ، حيث يرى أن العالم أرض معركة بين قوى الخير وقوى الشر أو بين الله والشيطان . وفى هذا النسق الثقافى لا تكون قوى الخير والشر متساوية . وعلى الرغم من أن هناك صراعا رهيبا بينهما الا أن الله سوف ينتصر فى النهاية وأن أفعال الانسان الخيرة والشريرة سوف ينظر اليها يوم الحساب .

على أية حال ، فان مناقشتنا للتفسيرات الدينية سوف تتركز حول الطرق التى من خلالها يعطى الدين معنى للتاريخ . كذلك سوف نبهت

مشكلة المعنى المجتمعي وكيف يؤثر على التداخل بين الجماعات المختلفة والانظمة داخل المجتمعات والطبقات المختلفة والتي تحتل مكانة هامة باسم الدين في المجتمعات ، وكيف تحوز هذه الجماعات القوة الاقتصادية والسياسية في المجتمع . وهذا يعني مناقشة التفسيرات الدينية لمعنى الانظمة السياسية والاقتصادية .

ج (التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعي

لعل التساؤل الرئيسي في هذا المجال هو ، الى أى درجة يفرض ديننا معينا قيمة الاخلاقية على تفكير الناس في المجتمع ، أو على العكس ، كيف تعكس المبادئ الدينية الاوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة في ذلك المجتمع ؟ . وقد ينبع التساؤل الاخير من الفكر الماركسي حيث الرأي أن التفسيرات الدينية ليست الا ترشيدات تعكس الطبقات المسيطرة . وفي الرد على ذلك هنا ، نقول أن كل الانساق الدينية والفكرية مقبولة من المجتمع ككل ، أو حتى من قطاع كبير منه على أنها نتاج تاريخ طويل ، اشتركت فيه عوامل عديدة مؤثرة . ويفسر وجود بعض التفسيرات الدينية التي قد تكون في صالح جماعة معينة ، كما يذهب فيبر ، بوجود علاقة دائمة بين الاوضاع الاقتصادية والسياسية في مجتمع معين وبين التفسيرات الدينية للمعنى المجتمعي في فترة تاريخية معينة . فليس هناك أخلاق دينية مهما كانت درجة أصالتها أو شكلها الاصلى تنبع في عزلة تامة عن الاحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الذي نبعت منه . ونحن هنا لا نحاول بأى حال القول باستقلال أو أولوية العوامل المادية من ناحية أو تأكيد العوامل الدينية من ناحية أخرى . ولكننا سوف نقدم مواقف تاريخية أو معاصرة لنوضح تفسيرات المعنى الخاص بالعالم الاجتماعي والذي قد يكون متأثرا بالقيم الدينية أو خاضعا للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذه المجتمعات (٦) .

(6) Nottingham E., K., *op. cit.*, PP. 118-119.

فإدinin بالنسبة لشعوب معينة هو مصدر من مصادر التفسيرات
الاخلاقية لاستمرارها كشعوب ممتازة أو مصدر من مصادر الذاتية ضد
الغزو الخارجي ، أو أداة ثورية في يد المضطهدين (سواء من العبيد أو
الطبقات الدنيا) ضد القوى أو الطبقات المسيطرة فالدين هنا يعطى بعدا
جديدا في تفسير تاريخ الشعوب والجماعات من أجل تحقيق نجاحها ضد
ما يعترض استمرارها . كذلك الحال بالنسبة لتفسير الدين للانساق
الطبقية التي تأخذ أوضاعا غير متساوية بالنسبة لأعضاء المجتمع ، والتي
ينتج عنها أوضاعا غير عادلة اجتماعيا . ولعل النظام الطبقي في المجتمع
الهندي خير مثل لمثل هذا النوع من الظلم الاجتماعي . وبالرغم من
التغيرات التي حدثت لهذا النظام إلا أن الاعتقاد السائد هو أن وضع
الفرد ومهنته قد حددا مسبقا منذ ولادته ، ولا يمكن لأي فرد تغيير هذا
وبوضع طبقة البراهما في مكانة عليا في النسق الطبقي ، يكون المجتمع
الهندي متضمن أولوية داخل النسق الاجتماعي لتلك الجماعة التي تشمل
وظائفها بالقيم الثقافية المسيطرة في المجتمع . وهذا يتطلب نوعا من
الشعائر الدينية التي لا تمارس إلا من خلال طبقة البراهما نفسها ، بمعنى
أن الطبقات الأخرى تحدد موقفها الاجتماعي والديني من طبقة البراهما .
ولا شك أن هذا النسق الطبقي ينطوي على مشكلات أخلاقية خاصة
باحتلال أفراد معينين ، رغم قدراتهم المحدودة ، الطبقة ، العليا في
المجتمع الهندي ، بينما يحتل أفراد آخرون الطبقات الدنيا رغم تعدد
قدراتهم . والرد على هذه المشكلات قد يكون في أن تبرير هذا الوضع
الطبقي يرجع أساسا إلى وجود عوامل فوق طبيعية في التفسير . بمعنى
آخر ، أن تفسير هذا يتطلب فهم وجهة النظر الهندوسية بالكامل خاصة
مبدأ تناسخ الأرواح الذي يؤكد أن الفرد قد يكون موضوعا للتناسخ في
أشكال مختلفة إنسانية أو حيوانية أو نباتية وفي أوضاع اجتماعية عليا أو

دنيا فالوضع الاجتماعى للفرد ، اذن ، هو استحقاق لما كسبه في حياته السابقة (٧) .

وتتطلب الانظمة الاقتصادية ، بما تحتويه من أنساق طبقية ، تفسيراً أخلاقياً لتوزيع الثروة وكيفية جمعها والشعور الناجم بالظلم وعدم المساواة بالنسبة لبعض الاعضاء - كذلك يتطلب البحث هنا معرفة اتجاهات كل دين بالنسبة للعالم المادى وحقائقه . هناك أديان (مثل الهندوسية ، البوذية ، المسيحية ، والصوفية) ترى أن العالم المادى مرغوض ويجب أن ينبذ ، ومن ثم فالاديان أو الفكر الدينى ، بتعبير أدق ، يرفض أن يغمض في هذه المسائل الاقتصادية بينما ترى أديان أخرى (مثل الاسلام ، اليهودية ، والبروتستانتية) أن الثروة والاقتصاد من الامور الاساسية بالنسبة للحياة التى يجب أن تراعى وتدعم ، فالبروتستانتية قد تبيع الربا والفائدة من أجل تنمية الثروة ، ولهذا نجد تبريراً أخلاقياً للأنشطة الاقتصادية والوسائل المستخدمة فيها .

ويقدم الدين كذلك ، تبريراً أخلاقياً للسلطة السياسية في المجتمع . فبعض الأديان قد ترى أن السلطة الأرضية نوع من الخلافة ، خلافة الانسان لله في الأرض ، ومن ثم تنظم هذه السلطة طبقاً لتعاليم الله الذى يعتبر الحاكم الأعلى للعالم . وعلى هذا الأساس ، يطلب الحكام بدورهم من تابعيهم أن يكونوا طائعين خاضعين لأوامرهم ، ويعد الخروج على السلطة الأرضية في نظرهم ، خروجاً على الأوامر الإلهية . ومن ناحية أخرى قد نجد أنفصلاً تاماً بين الدين والسياسة خاصة في الأديان التى

انظر :

Weber, M., *The Religion of India ... op. cit.*, P. 121.

تتميز بالزهد الاخرى والتي نجد فيها تحقيرا للعالم الدنيوى • وبالرغم من استقلال الانظمة الاقتصادية والسياسية عن الدين فى المجتمعات الحديثة ، الا أن الدين ما زال يمارس تأثيرا واضحا على هذه الانظمة وقد يأخذ هذا التأثير الشكل الرمزي أو ظهور حركات تحاول تعبئة القيم الدينية المتوارثة وتحديثها لتتنبل المشاكل الاقتصادية والسياسية المعاصرة •

٧ - خاتمة:

يحاول الانسان خلال تاريخه أن يجد حولا للمشاكل التي يقابلها في تجربته الاجتماعية . وفي محاولته إيجاد حلول لها ، يجد اختلافا أخلاقيا بين حقائق الانسان الاجتماعية ، وبين معايير الدين الاخلاقية ، فغالما هناك تباعد يُبين المثل الخاص بالعدالة والحق وبين الواقع الاجتماعى ، فان الناس اما يلجأون الى التبرير أو الثورة .

وكما رأينا في المجتمعات البسيطة ، فان التفسيرات الدينية للمعنى الخاص بالمجتمع . غالبا ما تكون كامنة . ففى مثل هذا النوع من المجتمعات تكون الجماعة الانسانية نفسها هى التى تشكل القيمة المقدسة الاساسية لاعضائها ، ومن ثم فليس هناك تمييز بين الاخلاق المثالية وبين الماديات الواقعية . فمثل هذا النوع من المجتمعات لا يحتاج الى تشريع أو يكون به تعارض بين المثل والواقع . ويتعمد المجتمع وبازدياد تقسيم العمل ، ازداد الاختلاف حدة بين الفقر والغنى ، أو بين الحاكم والمحكوم . وحتى فى هذه المجتمعات فان الدين يعطى تفسيرا للمعنى ويكون الفقراء راضين عن أوضاعهم ، والاعنياء يشعرون بعدالة مركزهم . ولكن هذا الحال لا يدوم ، فمثل هذا النوع من المجتمعات يمر بحركات جديدة ، لها مصالح جديدة ، تتحدى الوضع الراهن وتطالب بتوزيع عادل للثروة والسلطة . ومرة أخرى يعطى الدين تفسيرات جديدة لتبرر التحدى والنظام الاجتماعى الجديد .

يتضح إذن ، أن دور الدين فى مجتمعات النموذج الاول والثانى هو اضافة الشرعية على الانظمة الاجتماعية القائمة ، ودوره فى المجتمعات

الحديثة في الشكل والمضمون مختلف تماما ، ففى هذه المجتمعات نجد بوضوح درجات متفاوتة من السلم الاجتماعى والتي تشير الى عدم المساواة والظلم ، فالتفسيرات العلمانية للمعنى الخاص بالنظام الاجتماعى تكون جنبا الى جنب مع التفسيرات الدينية . ففى مثل المجتمعات الصناعية غالبا ما تنتشر التنظيمات العلمانية مثل الدولة ، والحكومة ، وتتخذ شكلا « دينيا » . ومن ثم فإن القومية والشيوعية والديموقراطية تصبح « شبه أديان » تنافس الأديان التقليدية . ولكن هل يمكن لهذه التفسيرات المستمدة من « الأديان العلمانية » أن تعطى تفسيراً أخلاقيا لعدم المساواة التي تميز العالم الحديث . الحق أن التاريخ لم يعط بعد اجابة مصددة على مثل هذا التساؤل . فالبعض يرى أن هذه المبادئ الأخلاقية للاعتقادات العلمانية تعتبر رثة ، وغالبا ما يعود المجتمع الى تراثه الروحى التقليدى يستمد منه تفسيرات جديدة لمعنى وجوده ، بينما يرى البعض الآخر ، أن العلمانية هى طريق آخر لحل مشاكل الوجود ، أو هى اللغة الجديدة للحدث عن الاعتقاد .

على أية حال ، فإننا في هذا الفصل قد استعرضنا مقومات التجربة الدينية وطبيعتها وأشكال التعبير عنها . وبيننا كذلك وظيفة الدين في اعطاء المعنى الأخلاقى للاوضاع الاجتماعية الانسانية . ويختلف تقييم وظيفة الدين بالإيجابية أو السلبية بحسب من يقوم بالتقييم ، فالأشخاص الذين يسعون الى التوازن والنظام والاستقرار والتضامن ، يرون أن الدين يقوم بوظيفة ايجابية عندما يعطى تفسيراً أخلاقيا للوجود الاجتماعى ، بينما يرى الذين يهتمون بالتغير والتقدم أن الدين يقوم بوظيفة سلبية أو يحاول المحافظة على الوضع الراهن . فضلا عن ذلك ، فقد حاولنا في هذا الفصل استعراض الدور الذى يلعبه الدين في اعطاء تفسيرات ذات معنى للمواقف الاجتماعية المختلفة ، والتي تتميز بالثبات . وسوف نحاول في الفصل القادم مناقشة وظائف الدين بالنسبة للتغير الاجتماعى .

الفصل الثامن

الدين والتغير الاجتماعي

الدين والتغير الاجتماعي

- ١ - تمهيد •
- ٢ - الدين كمعامل أساسي في التغير •
 - أ (دور النبي أو القائد الديني •
 - ب (دور الأفكار أو القيم الدينية •
- ٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعي •
- ٤ - التغير الاجتماعي والتغير الديني •
- ٥ - الدين والثورة في العالم الثالث •
- ٦ - خاتمة •

١ - تمهيد :

على الرغم من أن التغير هو سنة الحياة ، إلا أن هناك عديدا من المناقشات العلمية حول ما إذا كان الدين يغير المجتمع أم العكس ويفضل البعض معالجة هذا الموضوع من خلال المدخل التفاعلى الذى يعد بمثابة العامل الرئيسى لفهم التغير ، ليس فقط فى الانظمة الدينية ، ولكن فى كل الانظمة الاخرى . وسوف نحاول فى هذا الفصل معالجة التفاعل المشترك بين التغير الدينى **Religious Change** والتغير الاجتماعى . وسوف ننظر الى الدين على أنه عامل من عديد من العوامل العلمية التى يسبب أحدها الآخر . وهذا المدخل التفاعلى أو متعدد العوامل لا يسمح باستنتاج تعميمات سريعة عن دور الدين فى التغير الاجتماعى أو تأثير التغييرات العلمانية على الدين . كذلك فنحن ندرك تماما أن استخدام المدخل التفاعلى يعترف بأن التأثير الواقعى لاهد النظم على أى من النظم الاخرى لا يكون تأثيرا مقصودا ومباشرا . كما أن نتائج التفاعل النظامى مع النظم غالبا ما تكون ضمنية أكثر من كونها ظاهرة . ولا شك أن هذه التأثيرات التفاعلية قد تتنوع وتختلف من وقت الى آخر . ولهذا فإن مهمة عالم الاجتماع الدينى هى تحليل واكتشاف الظروف التى تساعد أو تعوق التأثير الدينى . ولا يعنى هذا أن علم الاجتماع الدينى مطالب باقتفاء المواقف التى يكون فيها الدين السبب الرئيسى فى التغير الاجتماعى ، وذلك التى لا يكون فيها للدين أى دور فى التغير ، إذ أن الدين هنا مجرد عاكس للتغيرات الاجتماعية الاخرى . فالمهمة الاساسية لعالم الاجتماع الدينى هى أن يبين الظروف التاريخية ونظامية التى يكون أو لا يكون للدين فيها دورا أساسيا فى التغير الاجتماعى .

ويجدر الإشارة هنا الى أننا في بحثنا عن دور الدين في التعبير الاجتماعي يجب أن نميز بين دور الدين كنسق من الافكار ، أى كنسق اعتقادي يؤثر على الافراد ، وبين دوره وتأثيره كمجموعة من التنظيمات الدينية . فالأخلاق البروتستانتية مثلا ، كان لها دورا تاريخيا في التعبير الاجتماعي بينما كان للحركات الدينية الأخرى دورا معاكرا في هذا المجال ولا شك أن هناك عددا من الأسباب التي تؤدي الى أحداث التعبير الاجتماعي مثل مواقف الأزمات أو الاحتكاك الثقافي ، كذلك فإن ضعف الأنظمة الاجتماعية القائمة غالبا ما يخلق مناخا من عدم الرضا لأعضاء المجتمع في محاولتهم حل مشاكل الحياة اليومية . وسواء كان الدين ، أو لاي عامل اجتماعي أو ثقافي آخر دورا هاما في أحداث التغيرات المتوقعة أو لم يكن ، فإن هذا يعتمد أساسا على قوة أو ضعف الأنظمة العلمانية وعلى قدرة الأنظمة الدينية على الاستقلال والعقلانية . ففي أوقات الأزمات الاجتماعية نجد أن الناس يتصرفون بطرق مختلفة . فالبعض قد يهرب من الدين وينشد الخلاص في الأفكار والنظم العلمانية ، بينما نجد البعض الآخر يميل الى قبول التفسيرات الأخروية لحالاتهم ويخضعون لها في تصرفاتهم . وسوف نناقش هنا دور الدين في ثلاث مواقف ، الأول ، دور الدين كعامل أساسي يساعد على أحداث التغيرات في المجتمع ، والثاني ، ويبدو فيه الدين كمعوق للتغير ، والثالث وفيه يعكس الدين التغيرات الأخرى في المجتمع .

٢ - الدين كعامل أساسي في التغير :

أشرنا الى دور الدين كباعث للتغير يزداد في أوقات ومواقف الازمات فالتحول من نموذج مجتمعى الى آخر ، كالتحول من النموذج الاول الى النموذج الثانى أو من النموذج الثالث غالبا ما يصاحبه أزمة على مستوى المجتمع ككل . ففى النموذج الاول للمجتمعات لا نجد كثيرا من التغيرات طالما أن المجتمع يظل فى حالة من الثبات النسبى من حيث عدد السكان ومنمزلا عن الثقافات الاخرى . وطالما أن الدين فى هذا النوع من المجتمعات يظل أحد الجوانب الاساسية لمعظم الانشطة النظامية للمجتمع دون أن يكون متميزا كنظام مستقل ، فان دوره هنا يكون محدودا للغاية بشأن احداث تغييرات اجتماعية . ومن ناحية أخرى يتميز الدين فى النموذج الثانى بأنه نظام كالانظمة الاخرى ، كما أنه يتمتع بأخلاق وقيم نظامية وعقلانية . وغالبا ما تكون هذه « الاخلاق الدينية » فى توتر مع أنماط السلوك المعتادة بالنسبة لأعضاء المجتمع ، وكلما كانت تلك الاخلاق تكتسب قبول أولئك الاعضاء فانها تكون ذات تأثير فى احداث التغير الاجتماعى . وقد يحدث أن ينتقل المجتمع من النموذج الاول الى النموذج الثانى من المجتمعات لوجود روح عقلانية أو غير تقليدية ، تلك الروح التى قد تكون نتيجة لما أسماه فيير بدور الانبياء . فالانبياء بما يتمتعون به من قوة كيرزماتية Charisma يستطيعون أن يهركوا الافراد والاحداث حسب الاتجاه الذى يريدونه . فالانبياء يدعون أنهم يملكون الحقيقة الدينية للفلاص من خلال قدرتهم الذاتية على استقبال الوحي الالهى . وهم بهذا يملكون رسالة روحية تميزهم عن غيرهم من البشر . ولعل

* راجع ما سبق الاشارة اليه فى الفصل السابع عن نماذج المجتمعات المختلفة والاختلافات القائمة بينها .

الاعتقاد في امتلاك أولئك الانبياء رسالة روحية هو الذي ساعد على تفتيت التقاليد في المجتمعات التقليدية^(١) .

١ (دور النبي أو القائد الديني :

يرى فيبر أن للانبياء دورا هاما في الثورة على النظام القائم . وهنا فهو يميز بين نوعين من الانبياء . النوع الاول وهو ما يطلق عليه النبي الاخلاقي Ethical prophet والذي له رسالة ؛ والثاني هو النبي المثالي Exemplary Prophat . والنبي الاخلاقي ، عند فيبر ، هو الذي له تأثير دينامي طالما كان يدعي أنه ينفذ ارادة الله ، ، ولما كانت له رسالة مقدسة ، فان ذلك يتطلب من أتباعه الطاعة كواجب أخلاقي ، ويمثل هذا النوع أنبياء من الديانات اليهودية والمسيحية والاسلام والزرادشتية . ومن ناحية أخرى ، يمثل النبي المثالي نموذجا للذين يتبعونه على طريق الخلاص الذي يسلكه هو نفسه . ولكنه لا يدعي أن مثل هذا الطريق للخلاص موحى به من الآلهة ، ولذا فهو لا يلقي واجبا أخلاقيا على أتباعه . ويمثل هذا النوع أنبياء من الديانات الهندوسية والبوذية والصينية . فالنبي المثالي يعطى ويوضح طريق الخلاص للأفراد بينما يتيح النبي الاخلاقي الفرصة للخلاص الاجتماعي^(٢) .

(1) Weber, M., *The Sociology of Religion*, op. cit., PP.35-36, 51.

(2) Ibid., PP. 55-56.

انظر ايضا :

Jehnstone, R., *Religion and Society in Interaction*, op. cit., PP. 141-155.

Hill, M., op. cit., PP. 205-227.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., PP. 39-88.

ويرى فيير أن النبي الأخلاقي غالبا ما يحاول أن يخلق حركة دينية تحاول تطبيق تعاليمه في نظام اجتماعي جديد ولكن بعد ما تنجح الكرزما وحركته في جذب العديد اليها ، فإن حركته وصفته الكرزمائية غالبا ما يصيبها الروتين ، وبالتدريج تتحول الى تنظيم ديني قد يتصف فيما بعد « بالمحافظة » . وبهذا فإن القوة الدينامية للنبي الكرزمائي في احداث التغير غالبا ما تفقد قدرتها أثناء عملية الروتين⁽³⁾ . وتأكيد فيير على النبي كعامل أساسي في احداث التغير الاجتماعي لا يعنى عدم وعيه - فيير - بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأخرى التي تلعب دورا هاما في احداث مواقف دينامية للأفراد والمجتمعات . أن فيير يحاول هنا أن يبين أحد المسببات ، أعنى دور الدين ، في احداث التغير ، ودور النبي أو القائد الكرزمي كمسبب للتغير . فضلا عن هذا ، فقد أعطى فيير اعتبار للبيئة الاجتماعية التي تتقبل دعوة النبي أو القائد الديني . فقد لاحظ أن معظم أعضاء الطبقة الحضرية الوسطى الجديدة هم الذين يمثلون التربة الخصبة لتقبل مثل هذه الافكار ، فعندما يتحول المجتمع من الاقتصاد الزراعى الى الاقتصاد الحضرى نجد أن الطبقات الحضرية هي التي تحمل التعطش للخلاص وتكون أكثر تقبلا للتفسيرات الدينية الجديدة عن حياتها ومكانتها في النظام الاجتماعي المتغير ، هؤلاء يظلون في فترات التحول يتمتعون بمكانة اجتماعية وطبقية غير مستقرة . وعلى أية حال ، فإن استمرارية وجود هؤلاء الافراد على حالتهم تعتمد على تطور الحياة الحضرية كطريقة للحياة ، والتي تعتمد بدورها على تطور وسائل الاتصال وتفتت الخصائص التقليدية لمجتمعات النموذج الاول⁽⁴⁾ .

(3) *Ibid.*, PP. 60-61.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 142-149.

ولعل خير مثال على دور النبي في التغيير الاجتماعي هو النبي محمد - ﷺ - وظهور الاسلام . فقد كانت الجزيرة العربية قبل الاسلام ، باستثناء مكة كمركز تجارى ، مجموعة من القبائل المحاطة بالامبراطورية البيزنطية والفارسية . ويفضل قيادة الرسول الكريم ، عليه الصلاة والسلام ، توحدت هذه القبائل وظهرت امبراطورية اسلامية هزمت فيما بعد كل من الحضارتين البيزنطية والفارسية ، وامتد الاسلام في كل الانحاء ليصبح نظاما اجتماعيا جديدا ، استمدت دعائمه من القانون والقيم الاسلامية . صفوة القول أن فكرة تغيير عن النبي الاخلاقي تنطبق تماما على النبي محمد - ﷺ - فهو انسان تلقى وحيا من ربه ، وطلب منه أن ينقل رسالة الى الآخرين ليغير بها النظام القديم ويقيم نظاما اجتماعيا جديدا . وهكذا فإن رسالته ، صلوات الله عليه ، كانت أساسا لدين جديد نبع منه نظام جديد تميز بالعالية والقيم الانسانية^(٥) .

ب) دور الأفكار والقيم الدينية :

لقد عانى العالم العربى ثورة سياسية وأخرى اقتصادية تميز بها العالم الحديث ، ثم شهد بعد ذلك الثورة التي عرفت باسم الثورة البروتستانتية . وقد ظهرت البروتستانتية كرد فعل للآزمة التي واجهت المجتمع العربى في القرنين السادس والسابع عشر وبها تحول ذلك المجتمع من نموذج المجتمع الثانى الى النموذج الثالث من المجتمعات .

وفي هذه الفترة ظهرت في أوروبا أفكار دينية جديدة حولت إنجلترا وهولندا والجزء الشمالى العربى من أوروبا الى مركز تجارى لم يتميز

(٥) انظر .

Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society*. Evanston, Ill. : North University Press, 1961.

بالتنظيمات الجديدة • وقد تبني هذه المدنية أفراد الطبقة الوسطى
الحضرية الذين كانوا يشعرون بالاغتراب عن النظام القائم • فقد كانت
تلك الطبقة تدرك تماما أنها ممنوعة بالقانون من القيام بأعمال معينة إلا
بعد المساهمة في التنظيمات الدينية القائمة • وعلى أية حال ، بالتدريج ،
وبعد ما أصبحت طبقة التجار الجديدة في مركز القوة ، بدأت تتطلب
التبرير الاخلاقي لتمدّي النظام القائم • ووجدته ، كما يذهب فيمير في
المبادئ المستمدة من البروتستانتية خاصة الكالفنية •

وكالفن ، على العكس من لوثر ، كان بمثابة المصلح الاخلاقي ، صاحب
الاتجاهات الراديكالية ، فالكالفنية عامة ، مثل جماعات المتطهرين ، نبذت
النظام الاقتصادي والسياسي والديني القائم • أكثر من هذا فإن مقر
الكالفنية نفسه كان مركزا تجاريا هاما • ونهذه غليس مستغربا أن الذين
انجذبوا لتعاليم كالفن كان معظمهم من لطبقات التجارية الحضرية
والمتعطشين للثروة والقوة معا • ولعل ما يميز الرأسمالية الحديثة عن
الرأسمالية التقليدية هو أن الرأسمالية الحديثة تتميز بالترشيد وهي
موجهة نحو تحقيق الفائدة بطريقة حسابية منتظمة • هذه الرأسمالية
بالنسبة لفيمير ، ليست الا محصلة الافكار الدينية الجديدة للكالفنية •

١. ان الاعتقادات الكالفنية لم تتطلب العمل الشاق فقط ولكنها حرمت
الاسراف أيما كان مظهره • كما أنها رفضت النظام الديني المدرسي
للكاثوليكية الخاص بالحياة على دولة الارض والاعتماد بقدر الامكان
عن الماديات واعداد الانسان للقيام بشعائر طلب العفو الالهي • وقد أكد
كالفن بدلا من ذلك على أن الله يعلم مقدما من سوف ينفذ ومن سوف
يستمر في العذاب الاخروي ، فلا اقامة للشعائر ولا مجهود الافراد
سينغير ما قرره الله • وانطلاقا من هذا الاعتقاد اعتبر الكالفنيون أنفسهم
من المختارين ، وقد تطلب هذا منهم تغيير الوضع القائم في العالم الذي

يهددهم • بمعنى آخر ، أنهم رأوا طالما أن أى انسان لا يعرف ان كان من المختارين أم لا ، فعليه أن يعتقد بأنه من المختارين ولهذا تميزوا بالاهتمام بالصناعة وجمع الثروات وإنكار الذات واعتبروا أن هذا جزءا أساسيا من وظيفة الفرد أو رسالته • وبالتدريج تحول هؤلاء التجار الى مركز القوة في المجتمع وبدأت عملية تحدى النظام القائم ، ولضمان نجاحهم تطلب هذا نوعا جديدا من التفسير الاخلاقي للمعنى المقصود من ذلك التحدى وتقديم تبرير للنظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الجديد الذين حاولوا اقامته • ولهذا اعتبر فيبر أن الكالفنية كحركة ثورية في المجال السياسى والاقتصادى ، حاولت تطبيق القيم المستمدة من تعاليم المؤسس في نظام اقتصادى وسياسى شامل •

٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعي :

بعد أن بينا دور الدين في أحداث التغير في الأنظمة الاجتماعية القائمة ،
ننتقل الآن لمناقشة بعض الظروف التي يكون الدين فيها بمثابة « معوق »
للتغير الاجتماعي . والحق أن معظم علماء الاجتماع قد اهتموا ببيان
ديناميات الحركات الدينية أكثر من اهتمامهم بدراسة عملية الثبات ، ولهذا
فليس غريبا أن نجد قليلا من الدراسات عن تحليل الظروف التي تكون
فيها وظائف الدين مائعة للتغير . والحقيقة أن دور كيم قد بين أن المجتمع
يخلق نوعا من التقليدية الدينية وذلك عندما يحافظ الأفراد دون تغيير على
ما يشعرون بالخشوع نحوه (المقدس) وبين لنا مالنوفسكي كذلك ، في
دراسته عن المجتمعات البدائية أن نسق السحر والدين يحاويان منع
حدوث تغير في هذه المجتمعات . وعلى أية حال ، فهذه الدراسات وغيرها
تشير إلى أن الدين في مجتمعات النموذج الأول لا يساعد على التغير ، إن
لم يكن معوقا له .

أما بالنسبة لمجتمعات النموذج الثاني ، فإن الدين يقف أيضا أمامه
التغيرات . ولكن ما هي الظروف والخصائص المميزة لقيام الدين بهذا
الدور السلبي ؟ أولا قد يرجع هذا إلى أن الدين قد يكون معارضا
للتغير بعد أن تستغرق الكرخما وقيادتها في الروتين اليومي للحياة . كذلك
فإن خلق أنساق دينية لها مقدساتها ورموزها وشعائرها واستمرارها
فترة زمنية طويلة يجعل من الصعب على الأفراد أن يتقبلوا أي تغير خطير
أن تتأثر معتقداتهم بهذا . ومن ناحية ثانية ، قد ترجع علاقة الدين للتغير .
إلى أن الدين غالبا ما يطور تنظيم ديني قوى يتميز بالهرمية الدينية ،
ولا شك أن مثل هذا التنظيم يمنع أي تغير . ولعل السبب الثالث يرجع

الى أن هيئة الدين في أى دين ، تحاول مقاومة أى تغير خشية أن تفقد هذه الهيئة قوتها وهيبتها لدى العامة . وأخيراً ، فإن رجال الدين قد يكونوا من الذين يمتلكون الثروات ومن ثم فإن مقاومة التغير حماية لهم ومحاولة للإبقاء على الوضع الراهن⁽¹⁾ .

ولا شك أن هذه الخصائص لابد أن ترتبط ببعض الجوانب المحددة في البناء الاجتماعي في هذه المجتمعات التي يلعب الدين فيها دور الموق للتغير ، فعندما تكون القضية في أى تنظيم ديني مشتملة على كل أعضاء المجتمع ، فمن الحتمي أن يتضمن التفسير الديني للنظام الاجتماعي تشريفا لبناء القوة في هذا المجتمع ويحدث هذا في سنوات متأخرة بعد نشأة أى دين ، أى بعد أن يتم التفاعل بين الأنظمة الدينية والأنظمة الأخرى في المجتمع ، كذلك بعد أن تتحول السلطة الكرمزية في الدين الى روتين ثابت . ولهذا فمن العوامل التي تساعد الدين على مقاومة التغير أغتراب الدين القائم عن الحكومة القائمة في ظروف يحاول كل منهما الحفاظ على الوضع الراهن⁽²⁾ . وهذا غالبا ما يحدث في الحكومات التي تحتكر القوى العسكرية مثل مجتمعات أمريكا اللاتينية أو المجتمعات التي تتميز بالبيروقراطية التقليدية مثل الصين القديمة . كذلك فإن الدين قد يستخدم من قبل ملاك الأرض سواء من رجال الدين أو العلمانيين - للحفاظ على الحكومات الرجعية في السلطة من أجل مصالح أولئك الملاك . ويكون الفلاحون في هذه المجتمعات بسبب جهلهم أيدى عاملة رخيصة ، وليس هذا فحسب ، بل أن إيمانهم بالسحر والخوف يخلق لديهم استعدادا

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 162-163.

(2) Weber, M., *The Sociology of Religion. op. cit.*, PP. 60-67, 169.

لتقبل هيمنة رجال الدين عليهم وسداد ما يفرض عليهم من أموال تلبية
للاحتياجات الدينية .

وجدير بالاشارة هنا أيضا ، أن الحكومات العلمانية عندما تستولي
على السلطة في المجتمع فانها لا تحاول فقط استخدام الدين لاضفاء
الشرعية على مكانتها بل تحاول أيضا استخدام الانظمة الدينية ورجالها
في تنفيذ الاهداف العلمانية . وعلى الرغم من أن الدين قد يستخدم
لمقاومة التغيير ، الا أنه من الملاحظ أن الدين على المدى البعيد لا يمنع
التغيير رغم محاولة استغلاله من الآخرين للقيام بهذا الدور . ففى بعض
الاحيان قد تساعد وظيفة الدين السلبية على جعل فترات الانتقال من
مرحلة الى مرحلة أقل مفاجأة وأقل عنفا . وفى أحيان أخرى ينجم عن
اعاقة الدين للتغيير ظهور الكثير من التغييرات الثورية المرتبطة بالفوضى
والعنف (٣) .

ولقد حلل لنا فيير بعض الطرق التي من خلالها منعت القيم التقليدية
ظهور نظام اقتصادى حديث في الحضارات الهندية والصينية . فالتقاليد
الكونفوشيوسية في الصين ظلت لفترة طويلة هي القوة المحافظة على ثبات
المجتمع (٤) .

كذلك الحال بالنسبة للعالم الاسلامي المعاصر فان كثيرا من الحكام
يحاولون باسم الدين مقاومة التغيير ، ولكن من المشكوك فيه أن يستمر
هذا طويلا ، فمحاولة تعويق التغيير سوف تؤدي بالضرورة الى ظهور
العنف كوسيلة لتحقيق أهداف عامة (٥) .

(3) Yinger, J., M., *Religion, Society and Individual*, op
cit., PP. 30-31.

(4) Weber, M., *The Religion of China*, op. cit., PP. 416-
444.

(5) Nottingham, E., K., op. cit., P. 165.

٤ - التغيير الاجتماعى والتغير الدينى :

من المعروف أن الأديان تتغير ، فالاعتماد المتبادل بين الدين والمجتمع يشير إلى أنه عندما تتغير الأوضاع التى يعمل فيها الدين : فإن الدين نفسه يتغير وسوف نناقش العوامل الموقفية التى تبعد تأثير المجتمع والثقافة على الاعتقاد والنظم والشعائر الدينية حيث نجد العديد من الأمثلة لمثل هذا التأثير فى أديان مختلفة مثل البوذية والمسيحية والإسلام لانتشارها من ثقافة لأخرى . وكذلك الأوضاع الدينية عند التحول من بيئة إلى بيئة أخرى . وسوف نشير هنا إلى مثالين مستمدان من الديانة البوذية لبيان كيفية تأثير الدين بالأوضاع الاجتماعية^(١) .

اذ تشير الدراسات التى أجريت عن الديانة البوذية^(٢) إلى أن البوذية القديمة والأصلية قد عدلت عندما بدأت فى الانتشار خارج شمال الهند إبان القرن السادس قبل الميلاد . ومن هناك انطلقت البوذية جنوباً إلى سيلان وإلى الجنوب الشرقى من آسيا وشمالاً إلى التبت ومنها إلى

(١) فى تأثير البناء الاجتماعى على الدين أنظر :

(A) Johnstone, R., *op. cit.*, PP. 133-141.

(B) O'dea, T., *op. cit.*, PP. 72-97.

(٢) لمعلومات عن البوذية أنظر :

(A) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism a Buddhist Pilgrimage*. New York : Macmillan, 1928.

(B) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism", in K. W. Morgan (ed.) *The Path of the Buddha*. New York : Ronald Press, 1956 PP. 3-66.

(C) Nakamura, H., "Unity and Diversity in Buddhism", in K. W. Morgan. *op. cit.*, PP. 364-400.

الصين واليابان . ولا شك أن البوذية خلال هذه الرحلات قد تغيرت وتعدلت عما كان يبشر به بوذا نفسه . فلو أننا قمنا بمقارنة بوذية أميدا Amida في اليابان ببوذية ثراغادا Theravade في سيلان لوجدنا مفارقات عديدة . إذ أن بوذية ثراغادا استمدت أصلا من الكتابات المقدسة للبالى pali ، فقد دونت بواسطة بعض الزهاد من سيلان في القرن الأول المسيحي ويدعى من يعتقدونها أن بوذية ثراغادا تحتوى أصلا على الصورة المبكرة لتعاليم بوذا . ومن ناحية أخرى ، تعد بوذية أميدا واحدة من العديد من الفرق الخاصة ببوذية « الأرض الطاهرة » Pure land Buddhism والتي نجمت عن سلسلة من التطورات المتتابعة من بوذية المهيانا Mahayana التي هاجرت من الهند الى الصين ثم اليابان . والمقارنة بين بوذية أميدا وبوذية ثراغادا تكثف عن اختلافات شاسعة الى الدرجة التي يدرك فيها الدارس بصفة قاطعة أنها لم يصدران عن دين واحد . وذلك على الرغم من أن رجال الدين البوذيين يؤكدون أن وراء هذه الاختلافات وحدة روحية دينية متصلة يمكن الشعور بها أكثر من وضعها . ولو أننا قبلنا القول بأن البوذية دين واحد فأنفسنا نواجهه إذن بمشكلة تفسير سبب وجود هذه الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بسهولة⁽³⁾ .

لا شك أن هذه الاختلافات هي نتيجة تحديات في أنساق الاعتقاد والشعائر وأنماط التنظيم الدينى في البوذية . ففى أنساق الاعتقاد الخاصة ببوذية الثراغادا نجد أن بوذا ليس الها أو نبيا ولكنه فقط دليل Wayshower يرشد للطريق الذى سلكه هو نفسه ويطلب من الآخرين اتباعه بمجهودهم الخاص . بينما نجد بوذية أميدا لا تكثر كثيرا ببوذا

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 166-168.

كشخصية تاريخية أكثر من اهتمامها بالاشخاص البوذيين المتسامين مثل أميدا الذى يعد بمثابة مخلص واليه تتجه القلوب مرددة اسمه المقدس طالبة الرحمة والخلاص . كذلك فإن مفهوم « الخلاص » يختلف بين هذين الشكلين من البوذية ، ففي بوذية سيلان نجد أن النيرفانا Nirvana وهى المعادل للخلاص فى مدرسة الثراافادا — عبارة عن حالة روحية أو نفسية من الشعور الذى لا يوصف . ومن ناحية ثانية نجد أن بوذية أميدا نرى أن الخلاص فى الدخول الى « الأرض الطاهرة » Pure land وهى بمثابة الجنة للآلاف من الكائنات المتسامية . كذلك الحال بالنسبة لتلبية الشعارات الدينية فى كليهما ، ففي بوذية ثراافادا لانجد اهتماما بالشعارات . باستثناء بعض الشعارات المستخدمة من البوذية المبكرة والتي تعد أساسية بالنسبة للنظام البوذى . بينما نجد أن بوذية أميدا تهتم بالشعارات والممارسات الدينية والفناء والاحتفالات العامة .

على أية حال ، فإن تحول البوذية خلال فترة زمنية طويلة وانتقالها من بيئة لأخرى ، لا شك أنه لعب دورا هاما فى التعديلات التى أدخلت عليها . ولكن يجب أن نؤكد أن تغير البيئة فى حد ذاته لا يعطى كل الأسباب المفسرة للتغيرات التى أدخلت على البوذية . فلا شك أن هناك بعض الخصائص البنائية فى البوذية نفسها ، بما فى ذلك تطور نسقها الفلسفى ، هو الذى ساعد على تأثير البيئة عليها . فالبوذية قد عدلت وطورت فى الهند حيث نشأتها ، بعد ثلاثة قرون من موت بوذا بدأ الفلاسفة الهنود فى تعديل المبادئ الفلسفية والاخلاقية التى كان بوذا يلقيها على أتباعه ، وبهذا ظهرت بوذية المهيانا كتعديل من الفكر الهندى على تعاليم المؤسس الاول الذى بدأ ينظر اليه على أنه مخلص تتشدد رحمته من الجميع . وما يقال عن البوذية ، يقال عن المسيحية أو الاسلام بعد انتشارهما فى ثقافات ومجتمعات أخرى تختلف كلية عن البيئة الاولى

للنشأة • فبالإضافة الى الاستعارة الثقافية والتطبيع الثقافي وتأثيرهما على تعديل هذه الأديان الجديدة هناك عوامل أخرى متمثلة في دور الأديان القديمة التي كانت قائمة ومقاومتها للدين الجديد ومحاولتها امتصاصه والتسرب الى معتقداته ، كذلك يؤثر على تعديل وتغير الدين الجديد مكانة وقوة الذين يمتثلونه ويدعمونه بالمقارنة بالذين يعضدون الدين القديم • وأخيرا فان الصفات المختلفة تحاول تعديل الدين الجديد بما يتناسب مع حاجاتها الأساسية ويبرر وضعها الاجتماعي والاقتصادي^(٤) •

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 169-173, 173-176.

لملاحظة للدين بالعلمانية انظر :

Hill, M., *op. cit.*, PP. 228-251.

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion. op. cit.*, PP. 235-241.

Berger, P., A., *Rumor of Angels : Modern Society and the Supernatural*, N. Y. : Doubleday Company, Inc., 1969.

Budd, S., *op. cit.*, PP. 119-140.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, PP. 17-11.

٥ - الدين والثورة في العالم الثالث :

من الملاحظ أن الدين والثورة متلازمان في العالم الثالث^(١) . ففى النموذج الاول والثانى من المجتمعات نجد أن الأديان التقليدية مازالت مستمرة في أداء دورها ومازال الفكر الدينى يحاول التوافق مع المتطلبات القومية ، رغم وجود قطاع من المتعلمين يحاولون تبني التحديث والعلمانية كأسلوب للحياة . وعلى أية حال ، فإن عالم الاجتماع الدينى مطالب بالبحث عن دور الدين في أحداث هذه الثورات الاجتماعية والسياسية .

من المعروف أن المواجهة ذات المجال الواسع بين مجتمعات النموذج الاول والثانى مع النموذج الثالث للمجتمعات ظاهرة جديدة في تاريخ العالم . فالاستعمار الجديد بخلاف الاستعمار القديم . يحاول تحويل الاستعمار العسكرى الى سيطرة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية . فقد أحدث الاستعمار الجديد صدمة ثقافية في المجتمعات

(١) عن الدين والثورة في العالم الثالث انظر :

Bellah, R., N., (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia*
New York : Free, 1965.

Bianchi, E., C., *The Religions Experience of Revolutionaries*
New York : Doubleday & Company Inc., 1972.

Smith D., E., (ed.) *Religion Politics and Social Change in the Third World*. New York : Free Press 1971.

..... (ed.) *Religion and Political Modernization*. New Haven : Yale University Press 1974.

..... *Religion and Political Development*. Boston Little Brown and Company. 1970.

المستعمرة أكبر بكثير مما أحدثته أشكال الاستعمار الاوئى ولهذا فان مواجهة هذا النوع من الاستعمار تتطلب روحا ثورية تتبمع أساسا من الاديان التقليدية . ان المجتمعات الاوروبية والامريكية التى تميز النموذج الثالث من المجتمعات ، قد مرت هى نفسها بثورات وتعديلات عبر أكثر من ثلاثة قرون من أجل الوصول الى الحالة التى همى عليها الآن . وان كانت المواجهة الآن بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات المتقدمة لا تتضمن ولو بشكل مباشر الاستعمار العسكرى الا أن العالم الثالث مطالب بسرعة تحديث أنظمتة الاقتصادية والسياسية والعينية من أجل التكيف والىالحاق بتقدم الغرب ولهذا تظهر الحركات القيفية الاجتماعية فى المجتمعات المستعمرة كرد فعل لهذا التحدى ، وتحاول مواجهة المطالب القومية بتقديم تفسيرات جديدة للقيم التقليدية ، كذلك تحاول هذه الحركات أن تكون بمثابة مقاومة للسيطرة الأجنبية فى شكلها الفكرى أو المادى . فالدين هنا بمثابة سلاح الاعتراض المتاح فى يد الشعوب المستعمرة ضد المستعمر (٢) .

ولو أخذنا الدين الاسلامى كمثال توضيحي للعلاقة بين الدين والتغير الثورى فمن وجهة النظر السوسولوجية يمكن القول أن الاسلام يختلف فى طبيعته ومفاهيمه عن الاديان الاخرى . وقد ذهب جيلنر H. Gellner فى محاولته السوسولوجية للفرقة بين الاسلام والاديان الاخرى الى أن الاسلام أكثر شمولاً من عدة جوانب ، أولاً : أنه لا يحصر دعواه بحدود اقليمية معينة ، وثانياً فهو لا يعصر تطبيقه فى بعض النظم دون غيرها ، وثالثاً ، لأنه ليس له نوعاً من الاستقلال الوجودى فى النفس الموجى به ، ولا يمكن أن يتساوى الاسلام ببساطة مع الممارسات العملية

(2) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP 183-213.

للمجتمع الذى ينتشر به ، ولعل الجانب الاول (المتمثل فى أول وثنى
خاصية من هذه الخصائص) يميز الاسلام عن اليهودية والمسيحية • أما
الجانب الثالث - أو الفاصلة الثالثة - فهى التى تميز الاسلام عن
الديانات القبلية والتى قد تدعى فى بعض الاحيان الشمولية⁽³⁾ •

ومن المعروف تاريخيا أن المسيحية عامة تفصل بين الحياة الدينية
والحياة السياسية ولكن الاسلام يختلف عن ذلك ، فهناك فى الاسلام نسق
قيمي موحد يحكم كل جوانب الحياة الاجتماعية • ففى الاسلام ليس
هناك انفصال بين المسجد والدولة الإسلامية التى ينبغى أن تعكس القيم
الإسلامية فى كل أفعالها ، على العكس من المسيحية التى تحاول أن تعطى
ما لقيصر لقيصر وما لله لله • ونقول - مستخدمين اللغة السوسولوجية •
أن الاسلام أكثر من أى دين آخر ، يعتبر المظلة Blueprint للنظام
الاجتماعى ، وأن هناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع
الاجتماعى •

وفى الاسلام هناك نموذجان من التفسير المعترف به : الاول ، حركة
تقدمية نحو تطبيق الطريقة الإسلامية فى الحياة ، وهذه الحركة تمثل
تقدما نحو الطبيعة الانسانية ، والثانى : حركة نكوصية نحو الجشع
الانسانى والمصالح دون التزام بالقيم الاخلاقية الإسلامية وهذه حركة
نحو عدم التكامل والدمار •

ولتجنب التفرقة والتجزئة بين الواقع الاجتماعى والقيم الدينية ، فإن
الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيرة • وهذا

(3) Gellner, E., "A Pendulum Swing Theory of Islam," in
R. Robertson, (ed.) *Sociology of Religion : Selected Readings*,
Baltimore : Penguin, 1969. P. 127.

ما يفسر لنا لماذا ما منت الشريعة بتعريف ماذا « Whats » يجب أن نفعل في الثقافة ، تاركة كيف « Hows » حسب الزمان والمكان المتغير . أكثر من هذا ، فإن القانون الاسلامي على الرغم من أنه مؤسس على القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ — الا أنه يسمح للمجتمع بأن يكيف نفسه أمام الظروف الجديدة ، حتى ولو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق . هذا بالإضافة إلى أن الاجتهاد يعد منهاجاً مقبولاً ومعترفاً به لتطور المجتمع الاسلامي وللمقابلة التغير الاجتماعي .

فالمجتمع الاسلامي يجب أن يعمل طبقاً للقيم الاسلامية أو الشريعة، وتوجيه المجتمع الاسلامي نحو هذا الاتجاه هي مسئولية كل مسلم مطالب بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فضلاً عن هذا ، فإن المصلحين الدينيين دائماً ما يشيرون إلى قول الرسول ﷺ — من أنه « على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد أمور دينه » . والحق أن هذا الحديث غالباً ما يستخدم لتبرير مهمة المصلحين وهكذا فإن الحركات الدينية في الاسلام أصبحت لها وظائف ثورية^(٤) . وفي العصر الحديث بدأ صوت الدعوة إلى الإصلاح يسمع في البلاد الاسلامية وذلك عندما أصبح الفساد وعدم التماسك من أهم خصائص المجتمع الاسلامي^(٥) وقد قامت ضد هذه

(٤) انظر :

Jeffery, A., "Present-Day Movements in Islam."

The Muslim World. PP. 165-186.

Mahmoodani, S., Muslim : "Decadence and Renaissance," *The Muslim World*. PP. 186-201.

(٥) في علاقة الاسلام بالتغير الاجتماعي والتحديث انظر :

(A) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden : E. J. Brill, 1971

(B) Hodgson, M., "Modernity and The Islamic Heritage", *Studies*, PP. 89-128.

الظروف عدة حركات دينية في مصر والعالم الاسلامي ، وظهرت قيادات (دينية أو علمانية) ملهمة حاولت حماية القيم الاسلامية وترجمتها في برنامج من المشروعات والانتجازات . وهكذا فإن الشومور بان التغيير والاصلاح أمر ضروري ظاهرة طبيعية نابعة من روح الاسلام^(٦) .

- (C) Mullick, M. A. H., "The Challenge of Modern Development Before the Muslim World - considered in the Light of European and Islamic cultural History", *Islamic Studies*, Vol. 6 (1967) No. 3. PP. 225-239.
- (D) Bahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and 'Alternative' *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4. PP. 317-333.
- (E), "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies*. Vol. 5 (1966) No. 2. 113-128.
- (F) Schoor, S, "Rebellion Revolution, and Religious Intermediaries in Some Nineteenth-Century Islamic Studies", in K. H. Silvert (ed.) *Churches and States : The Religion Institutions and Modernization*. U.S.A. American University Field staff, Inc., 1967.
- (G) Vatkotis, P., J., (ed.) *Revolution in the Middle East and Other Cases Studies*. London : George Allen and Unwin LTD, 1977.

(٦) في هذا الصدد . ظهرت ثلاث حركات دينية كبرى في العالم الاسلامي ، وقد حاول قاداتها (المهمن) اصلاح المجتمع الاسلامي روحيا وسياسيا واقتصاديا ولجتماعيا ، وهذه الحركات هي ، الحركة الوهابية واسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١٩هـ - ١٢٠١ هجرية) والذي دعى الى العودة للاسلام الصحيح كما طبقه بواسطة الرسول - ﷺ - . كذلك فقد اكد على اهمية الحاجة الى تطهير المجتمع الاسلامي من كل للمادات غير الاسلامية والبدع الصوفية . فالحركة الوهابية كانت حركة دينية ثورية اكدت على اهمية العقيدة الاسلامية . وهناك ايضا الحركة المبنوسية والتي اسسها السيد محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩ ميلادية) وقد برزت الحركة كرد فعل للظروف الروحية والاجتماعية والسياسية لتلك الفترة ، وكان هدفها تحقيق العمل على استعادة حالة الصفا =

الاولى للإسلام ، وتحقيق تماسك الدول الإسلامية ووحدةها ، ووضع حد
للتأثيرات المتزايدة للاستعمار الأوروبي على الوطن العربي . وهناك كذلك حركة
الأخوان المسلمين والتي أسسها حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩ ميلادية) ودعى
من خلالها إلى التوحيد ، وربط الدين بالدولة ، والعودة إلى القرآن والسنة ،
وتقليد الصلف الصالح . وللأخوان المسلمين إسهامات تستحق الدراسة في
المجالات الدينية والقومية والتعليمية والتشريعية وحث المواطنين على المشاركة
السياسية والعسكرية والاقتصادية .

لمزيد من المعلومات عن دور هذه الحركات في التغيير الثوري انظر :

مقالات عن الوهابية في مجلة *Muslim World*

Scmelle, W, F., "The Wahhabis and Ibn. Sa'ud" PP. 227-246.
Calverlay, E., E., "The Doctorines of the Arabian Brethren", P.
364-376.

Croce

Muslim World

Adams C., C., "The Sonusis" PP. 21-25.

Barry F., "The Greed of al Sonusi" PP. 45-48.

Mitchell *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford
University Press, 1959.

Al-Husayni, I. M. *The Muslim Brethren The Gratest of Mo-
dern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy
Beirut Lebanon : Khayat's Collage Book Cooperative 1959.

Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role
of the Muslim Brotherbook*. The Hague, London : Mouton &
Co. 1964.

٦- خاتمة :

كان هدفنا في هذا الفصل ، هو بيان أنواع المواقف التي يكون للدين فيها دورا ايجابيا في احداث التغير أو دورا سلبيا في اعاقته ومقاومته .
وأشرنا كذلك الى مواقف أخرى يكون الدين فيها بمثابة مرآة تعكس التغيرات التي تحدث في الانظمة الاقتصادية والاجتماعية الاخرى ، دون تدخل منه في احداث أو مقاومة ذلك التغير . وبيننا كذلك ، علاقة الدين بالثورات في العالم الثالث .

وكان لنا أن نتساءل عن دور الدين في المجتمعات الصناعية الحديثة ، والحق أن هذا أمر من العسير الاجابة عليه لتداخل الدين مع عوامل ثقافية واجتماعية أخرى . وكل ما يمكن قوله هنا ، هو أن الدين في اوقات الازمات يؤثر في مجرى التغير الاجتماعى في المجتمعات الحديثة تماما كما كان دوره في المصور المبكرة وهذا لا ينفى حقيقة أن معظم أفراد المجتمعات الحديثة يميلون الى ايجاد الحلول العلمانية لمشاكلهم ، خاصة عن طريق العلم والتكنولوجيا . ففى هذا النموذج المركب من المجتمعات الصناعية يجب أن نكون واعين بأن مجموعة معينة من العوامل قد يكون لها تأثيرات مختلفة مترامنة في قطاعات مختلفة من المجتمع ذاته . فالدين ، مثلا قد يكون عاملا وباعثا على التغير في موقف معين ، وقد يكون معوقا للتغير في موقف آخر . فقطاع المجتمع الذى يمارس الدين دوره فيه ، هو اذن المحك الذى يؤخذ في الاعتبار .

وقد يرجع اقتضار فاعلية دور الدين في التفسير الاجتماعى على المجتمعات الصناعية الحديثة الى القوة المتزايدة للانظمة العلمانية ،

خاصة الانظمة السياسية والاقتصادية والعلمية وما يقبل ذلك من تزايد ضعف الانظمة الدينية في هذه المجتمعات . ويمكن القول بوجه عام بأن الدين في هذه المجتمعات يقسوم بدور « العاكس » للتغيرات المجتمعية الأخرى ، بدلا من أن يحاول توجيهها بنفسه طبقا لمبادئه . أكثر من هذا ، فإن الدين ذاته ، قد يقف أمام بعض التغيرات المطلوبة للمجتمع الحديث مثل استخدام حبوب منع الحمل أو التعليم العلماني أو اقتصاد البنوك فالدين هنا يلعب دورا سلبيا . وعلى أية حال ، لا يعنى هذا اختفاء دور الدين كليا في هذه المجتمعات ، فالدين ما زال قادرا على أن يقوم بدور فعال ، ولكن داخل سياق اجتماعى محدود ، خاصة بين الطبقات المحرومة والمغتربة ، والتي ما زالت تتطلع الى « حركات جديدة » تخلصها مما هي فيه . ولهذا فليس بمستغرب استمرار ظهور حركات دينية جديدة من وقت لآخر في هذه المجتمعات الحديثة . وعلى الرغم من أن هذه الحركات لها أغراض اقتصادية أو سياسية أو راديكالية إلا أن الدافع الدينى لها هو الأساس ، والا ما وجدت لنفسها القاعدة العريضة من العامة المعضدين لها ولعل خير مثال لذلك هو حركة المسلمين السود في أمريكا والتي تبين دور الدين في التأثير على السلوك الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للأعضاء وبطريقة مباشرة على المجتمع ككل . وأخيرا فإن للدين دورا في المساهمة في خلق المناخ اللازم للثورات في المجتمعات المستعمرة فالدافع الدينى قد يلهب الشعوب لمقاومة المستعمر ، وتعتبر التضحية في سبيل الوطن من أسس القيم التى تنادى بها الأديان . كذلك فإن للدين دورا آخر في هذه المجتمعات ، إذ أن هناك بعض الحركات الدينية التى تحاول أن توفق بين تعاليم الدين ومتطلبات التحديث للحركات الدينية ، وهنا يكون لها دورا هاما في بيان عدم وجود التناقض بين ما يؤكده الدين وما تؤكده المذاهب العلمانية الحديثة أكثر من هذا ، فقد تقوم بعض الحركات الدينية بترجمة للافكار والقيم الدينية في سلوك عملى يشكل

معظم جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية من أجل اثبات أنه ليس هناك تعارض بين الدين والعلمانية ، بل أن الأنشطة التي تتبع من توجيه قيمى دينى قد تؤثر بصورة أقسى فى نفوس من يقومون بها ، ويحدث نوعا من الرضا الذى يؤدي الى تطبيق الانجاز أو التبعة المنشودة .

خاتمة : مستقبل الدين

خاتمة مستقبل الدين

لقد حاولنا في العشر فصول السابقة أن نبث أهم الموضوعات التي تتدرج تحت ما يسمى بعلم الاجتماع الدينى . كذلك فقد بينا بعض المداخل النظرية ، وناقشنا العلاقات القائمة بين العديد من المتغيرات من أجل تفسير السلوك الدينى ودوره بالنسبة للأنواع الأخرى من الأنشطة الانسانية . كما قد قدمنا أهم المجالات البحثية فى ميدان علم الاجتماع الدينى . وسوف نحاول فى هذه الخاتمة أن نبين مستقبل الدين وعلاقة الدين بالحركات الشبابية . ومنطلقنا فى هذا هو أن وظيفة الدين فى المجتمع ما زالت مستمرة وحيوية فى تقديم اجابات على المسائل ذات الطبيعة المطلقة ، وهذا يفسر لنا استمرار التنظير بالنسبة للدين من جانب علماء الاجتماع الدينى المعاصرين ، وسنناقش هنا وباختصار ، بعض النظريات الكبرى التى تناولت مستقبل الدين فى المجتمع المعاصر⁽¹⁾ .

لقد بينا فى مجالتنا لأفكار برجر أنه ينظر الى المجتمع ، على أنه بما يمتلكه من نظام وقدرة على التنفيذ ، يحمى أفراده من الخوف من الكون ومن اللامعنى فالمجتمع يحدد للفرد من أين أتى ، وما هى أهميته بالنسبة للآخرين ، وما يمكن أن يتوقعه كفرد فى المجتمع ، فلو كان المجتمع على درجة عالية من النجاح فى تجهيز الأفراد باطار مرجعى للتوقعات وحمائهم من اللامعنى أو اللامعيارية فإن المجتمع بهذا يقنع أعضائه بأن ما يفهمونه وما يعلمونه حقيقى ويتفق مع طبيعة الأشياء . وعلى هذا ، فإن تفهم الناس للحقيقة ليس مسألة اعتباطية وليس محدودا بتجربتهم وفهمهم ،

(1) Johnston, R., J., *op. cit.*, PP. 325-326.

كذلك فان هذا الفهم ليس تاريخيا وليس مؤقتا ولكنه عام وكونى . وهو الطريق الصحيح في هذا العالم . وهنا يقدم لنا برجر دور الدين . فالتصديق المطلق للحقيقة المجتمعية ، كما يراها ويعرفها أعضاء المجتمع ، يستمد من مصادر قوية ، أكثر من الجهود التاريخية للإنسان — أى من الدين الذى من خلاله يستطيع الانسان تصور نظام كونى متكامل وبالرغم من أن هذا النظام الكونى المتكامل متسامى عن الكائنات الانسانية ، الا أنه يحتويها ويساعدها في تحديد مكان له معنى بالنسبة لها في هذا العالم المنظم ، كذلك فان هذا يحمى الانسان من الخوف من الكون ومن عدم الاستمرارية . وقد أدرك برجر أن هذا النظام المتكامل يتميز بكونه دينى أو مقدس . وقد يتم التوصل الى هذا النظام المتكامل عن طريق العلم ، الا أنه في الاصل يتميز بكونه « مقدسا » وطالما وجد مثل هذا النظام فان القوى الشرعية توجد في المجتمع . فالقائد أو النبی قد يقول أن ما يدعيه ليس من صنعه، ولكنه ما توصل اليه السابقون ، أو أن قوانين الكون تنضى بهذا أو بذاك ، أو أنها « ارادة الله وقراره » وقد يثور الفرد ضد هذا النظام الكامل ويتحدى سلطته ولكن هذا يكون على حساب اللامعنى واللامعيارية . وهذا يؤدي الى الانتقال الى الحقيقة السلبية أو الظلمة والشيطان في مقابل النور والله . وان كان كل هذا يبدى ، على الاقل ظاهريا ، أن هناك حاجة عامة للدين . فان برجر يقدم لنا مجموعة من التطورات التاريخية التى تبدو وكأنها تزعزع هذه الحاجة . ويرى أن العلمانية ، التى تعرف على أنها « عملية من خلالها ينتقل جزء من المجتمع والثقافة من تحت سيطرة الانظمة والرموز الدينية » تعتبر واحدة من هذه التطورات التاريخية .

وبين لنا برجر أن الحركات الدينية في المجتمع الحديث قد فقدت الكثير من مرونتها ، ليس فقط بين المتقنين ، ولكن أيضا لدى كثير من

العامة • فقد قدم العلم والتكنولوجيا والتنمية ولبنيات السياسية والاقتصادية الجديدة بدائل لوجهات النظر الدينية ؛ وقد أثبتوا أنهم يمكنهم القيام بوظائفهم بكفاءة دون الاعتماد على تأثيرات التشريع الدينى • فضلا عن ذلك ، فقد أنتشرت الفردية والتعدد فى الولاء كجزء من العملية العلمانية فى محاولة لاقتلاع الاسس الدينية القديمة • ونقص بتعدد الولاء هنا أنه يشير ليس فقط لوجود بدائل للتفسير بشأن أصل العالم ومكان الانسانية فيه واستمراره ولكن يشير أيضا الى وجود بدائل دينية أخرى • والدين تجاه التعددية يواجه مشكلتين أساسيتين ، أحدهما تتعلق بأن الدين لم يعد بعد يعرض رسميا من قبل الدولة ، والأخرى خاصة بأن الدين قد فتت الى عديد من الجماعات تحاول كل منها المناقشة من أجل جذب الافراد لها • أما الفردية فهي تشير الى استخدام مفهوم الدين كموضوع خاص للاختيار الشخصى • ولا شك أن هذا انعكس على علاقة الدين بأنماط السلوك الاقتصادية والسياسية والأخلاقية^(٢) •

ولعل من النتائج التى ترتبت على هذا • تفزيت المجتمع الحديث الى عديد من الفرق والطوائف الدينية ؛ والتى يحاول كل منها المنافسة فى جذب الاعضاء له ، وهذا بدوره أدى الى تبني أساليب جديدة لتجعل هذا الدين أو ذاك ، أكثر تلاؤما وتناسبا مع الظروف الاجتماعية المتغيرة • ولهذا فليس بمستغرب أن نسمع عن وجود عديد من الاتجاهات الدينية فى المجتمع الغربى المعاصر كمحاولة للتكيف مع الظروف الجديدة للمجتمع^(٣) •

(2) Berger, P., L., *The Sacred Canopy* op cit., PP. 22-40

(٣) انظر :

Guyau, M., *The Non-Religion of the Future . A Sociological Study*. N. Y. : Schocken Books, 1962.

ولا شك أن هذا قد صاحبه رد فعل وظهور عديد من الاتجاهات المحافظة أو التقليدية ، وكل هذا يعنى أن الدين كما يرى برجر ، فى خطر • ويعتقد برجر أن ما أصاب الدين فى المجتمع الغربى الحديث ، سوف يصيب أى نظام دينى فى أى مكان آخر عندما يواجه التعددية والفردية ، والتصنيع والتغير السياسى • الا أن برجر قد غير من وجهة نظره هذه فى كتابه *A Rumor of Angels* (1970) فذهب الى أن تحليل الموقف المعاصر ، يبين بوضوح الموقف الخسوفى والتراجعى للدين فى العالم الحديث • ويؤكد برجر أنه من خلال نظريته الخاصة ومن خلال منظوره السوسولوجى ، أن الدين لن يستأصل من حياة الانسان • فقد تغير المفاهيم والتفسيرات الدينية وقد تتلاشى أنظمة دينية ويظهر بدائل لها ، ولكن المسائل الدينية الرئيسية ، وحتى الاجابات الدينية لها ، سوف تبقى ببقاء الانسان •

وعلى الرغم من أن الدين يواجه فى المجتمع الغربى مشكلة القبول والتصديق الا أنه يلاحظ الانتشار الواسع للاعتقادات الخرافية والاقبال على الفلك والتنجيم • وفى دراسة أجراها برجر على المجتمع الانجليزى وجد أن نصف عينة البحث قد أشاروا الى أنهم يستشيرون العرافين ، وأن واحدا من كل ستة مبحوثين أدلوا بأنهم يؤمنون بالاشباح وأن واحدا من كل خمسة عشر مبحوث أكدوا أنهم رأوا الاشباح بأنفسهم • وهذا يبين أنه رغم انتشار العقلانية والامبريقية والنسبية الا أن عديدا من الناس ما زالوا يؤمنون بما هو فوق طبيعى ويشتركون فى البحث عنه وايضا • نخلص من كل هذا بان برجر يرى أن المشكلة أكبر من حاجة الانسان الى الدين ، فالانسان يبحث عن وجود نوع من الحقيقة اللانهائية والتي تتسامى بكل ما هو انسانى • والانسان فى بحثه عن هذه الحقيقة لديه بعض النماذج لمثل هذه الافكار من عالم خبرته اليومية • فوجود هذه الافتارات عن التسامى تساعد ، ليس فقط على فهم سبب استمرار الدين

بالرغم من وجود العديد من أشكاله ، إلا أنها تساعد أيضا على معرفة لماذا نتوقع نحن أستمرا الدين • ولا يعنى غذا ، فى رأى برجر ، أن نقول بأن الانسان حيوان اجتماعى، ولكن نقترح أن هناك عنصرا دينيا فى العالم أو الكون الذى يحسه الانسان ويحاول ادراكه • وما يؤكد برجر ، أن الانسان فى بحثه عن هذا المتسامى ، لا يحتاج الى قائد كرزماى أو وحى الهى أو حتى ترشيد أو تبرير : فهو بحث عن الحقيقة يجب أن يقسوم به الانسان⁽⁴⁾ .

أما لكمان ، فهو يشارك برجر فى تأكيد على أن الدين المعاصر يتميز بالفردية والتعددية ، ويرى لكمان أن عملية العلمانية جاءت لعدم التناسب المستمر للأشكال التقليدية للدين فى المجتمع المعاصر • فالحقيقة الرمزية أو عالمية الدين التقليدى لم تعد تتصل بثقافة المجتمع الصناعى الحديث • بمعنى آخر أن أستدماج الحقيقة الرمزية للاديان التقليدية غير مدعسة أو متقبلة من البناء الاجتماعى للمجتمع المعاصر • فاهتمام لكمان بالدين كما بينا هو اهتمام بالنسق الرمضى للمعانى والذى تصنعه الجماعة من أجل تفسير تجربتها • هذا النسق الرمضى الكونى يشير الى تجربة العالم اليومى وتجربة العالم المتسامى ولعل التفرقة الرئيسية بين الدين وبين أى أنساق أخرى لها انساق للمعانى وتحاول تفسير تجارب الفرد • هى أن الدين يشير الى الجانب المتسامى من الحقيقة بينما لا نجد هذا فى أى نسق آخر • بمعنى آخر ، الدين بمفرده هو الذى يمنح المجتمع فكرة الكون المنظم ، ووجهة النظر المتكاملة التى تتسامى بتجربة الحياة اليومية • وتظهر عملية العلمانية ، كما يعتقد لكمان • عندما يصبح الدين وظيفة

(4) Berger, P. L. *A Rumor of Angels op. cit.*, PP. IX 25, 52-53, 65.

متخصصة مثل التعليم والاقتصاد والسياسة • فتتظيم الدين يتضمن من زيادة الفجوة بين الرجل العادى ورجل الدين • ويتضمن هذا أيضا ، محاولة تحويل المفاهيم الدينية الى مبادئ وعقائد • وطالما أن الانسان يستوعب اجتماعيا داخل نسق دينى فان الموضوعات ذات الاهمية المطلقة تحدد كموضوعات دينية بواسطة الانظمة الدينية • فالفرد الذى ينتمى الى تنظيم دينى معين يتقبل مبادئه وتقاليده ، وهذه العملية الطبيعية تحاول أن تحول النموذج الرسمى للدين الى تصديق ذاتى • ولا نتوقع هنا الملازمة التامة ، فهذا لم يحدث تاريخيا ، كذلك فان رجال الدين نظرا لتخصصهم قد يكونوا مدركين لاهتمامات الرجل العادى • وعلى أية حال ، فان النظام الدينى كضرورة ، يجد نفسه منشغلا فى الانشطة العلمانية ، فقد يخضع لتنظيم بيروقراطى ، وقد يصبح جزءا من نسق اقتصادى كبير فى المجتمع ، وقد ينشغل بالانشطة السياسية الداخلية والخارجية • كل هذا يجعل النظام الدينى فى موقف غير مناسب للمجتمع الحديث • ولعل النتيجة الحتمية لهذا هو أن الافراد قد يبحثون عن تفسيرات بديلة للحقيقة ، وبهذا يفقد الفرد انتماءه الدينى • كذلك قد يساعد على هذا الموقف أن الفرد قد يجد أختلافا بين ما يعلمه من الآباء وبين ما يمارس من سلوك دينى • زد على ذلك طبيعة الحياة الحديثة وما تتميز به من وجود مواقف اجتماعية مختلفة طبقا للتخصص فى المهنة أو الطبقة الاجتماعية أو محل الإقامة ... وهكذا • وبطبيعة الحال يؤدى كل هذا الى زيادة الانشقاق بين النموذج الرسمى للتجربة الدينية وبين ما يمارسه الافراد فى حياتهم المادية⁽⁵⁾ .

ولعل الخاتمة التى توصل اليها لكان مؤداها أن المعايير المميزة

(5) Luckmann, T., *The Invisible Religion op. cit.*, PP. 37-43, 58 73-74, 91, 94 104 116-117.

للانظمة الدينية التقليدية ، والتي أخذت الشكل الرسمي : لا يمكن أن تستمر كمقصد للدين في المجتمع المعاصر . بمعنى آخر ، أن الدين لن يستمر في المجتمع الحديث لو استمر في شكله وأنظمته والأشكال التقليدية للتعبير عنه . ويرجع لكان هذا الى عملية تنظيم الدين في نظام متخصص ، فهذا قد جعل من الدين واحدا من العديد من الانظمة في المجتمع . وبالتدريج انحصر الدين في جانب الحياة الخاصة بالافراد والجدير بالذكر أن الانظمة الدينية التقليدية ستظل كأحد البدائل المتاحة التي يختار الفرد من بينها نماذج للمعنى والأرضاء المطلق . ويرى لكان هنا أن المسائل الدينية الرئيسية المتعلقة بالذاتية الفردية وكيفية مواجهه مشاكل الحياة والموت مازالت موجودة ، ولكنه لا يقصد هنا الدين بأشكاله التقليدية . فالاتجاه نحو الفردية والتعدد قد يؤدي الى نتيجتين حتميتين ، اما الاتجاه نحو الاستقلال الشخصي والى اللا معيارية . أو الانسحاب من الحياة العامة والانسواء الى الحياة الخاصة . وما يقترحه لكان هو أن انتصار العلمانية والفردية على الأديان التقليدية سوف يؤدي الى وجود ما يسمى بالدين غير المرئى *invisible religion* طالما أن الناس يعيشون حالة من اللامعيارية والاختلاف بالنسبة للمعايير المجتمعية أو يفقدون مسؤوليتهم بالنسبة للمجتمع الذي يعيشون فيه⁽⁶⁾ .

ولعل ما توصل اليه برجر ولكان من تفقت الدين التقليدي في مواجهة العلمانية وتغلب الفردية على المطلق هو ما حاول بعض المفكرين أن يجدوا له قاعدة تاريخية وهو ما يطلق عليه الدين المدني *Civil religion* .

فيرى بللا *Bellah* أنه على الرغم من أن الطائفية وانتشار العلمانية كان على حساب الأشكال التقليدية للدين إلا أن هناك نسقا فوقيا أو

(6) Johnstone, R., L., *op. cit.*, PP. 332-333.

فرعاً للفهم الدينى العام والذى يميز المجتمع المعاصر. وبالنسبة للمجتمع الأمريكى يرى بللا أنه على الرغم من أن الاعتقادات والممارسات الدينية تعد أموراً شخصية ، إلا أن هناك عناصر عامة فى التوجيه الدينى لمعظم المجتمع الأمريكى . هذه العناصر العامة هى التى لعبت دوراً هاماً فى تطور الأنظمة الأمريكية واعطاء جانب دينى للحياة الأمريكية ككل . هذا الجانب العام من الدين يتمثل فى نسق من الاعتقادات والرموز والشعارات وهو ما يطلق عليه « الدين المدنى »⁽⁷⁾ .

ويرى وليمز J. P. Williams أن الدين المنظم يجب أن يكون له دور فعال بالنسبة لعملية العلمانية والدين المدنى . ويعتمد وليمز فى رأيه هذا على أن للدين وظيفة تكاملية فى المجتمع وبالرغم من اتفاق وليمز مع ينجر ولكمان فيما يتعلق بفلسوف وتراجع الدين النظامى وظهور الاختيارات التعددية من الانساق الرمزية الأخرى ، إلا أن وليمز يؤكد على حاجة المجتمع إلى الدين ، فهو يرى أن العامل التكاملى هو ما يطلق عليه « الدين المجتمعى » Societal religion . وهذا الشكل من الدين يختلف عن الدين الشخصى Private religion الذى يشارك فيه الفرد مع عدد قليل من الأفراد الآخرين ويختلف كذلك عن الدين الطائفى denominational religion ويشير وليمز إلى أن الدين الطائفى قد

(7) Bellah, R., N., "Civil Religion in America", in W. C. McLoughlin and R.N. Bellah (eds.) *Religion in America*. Boston Houghton Mifflin, 1963. PP. 5-9.

يعرف كولمان Coleman الدين المدنى بأنه (مجموعة الاعتقادات ، والشعارات والرموز التى تربط دور الانتماء كعضو فى المجتمع ومكانة المجتمع فى الكون والزمن والتاريخ مع الظروف الخاصة بالوجود المطلق ومعناه) .
انظر:

Coleman, J. A., Civil Religion, "Sociological Analysis, Vol. 31 (1973) No 2: P 76.

تغير كاستجابة للتعبير الاجتماعي ، بينما استمر « الدين المجتمعي » مؤديا وظائفه لغترات طويلة . والفكرة التي يعتقدها وليمزر هي أن دور العبادة في أمريكا يجب ألا تتخلى عن قيمها الطائفية ، ولكن بالإضافة الى ذلك عليها أن تعمد القيم التي تحاول خلق حياة أفضل للمجتمع ككل . بمعنى آخر ، يرى وليمزر أنه أراد الدين أن يعود لممارسة دوره التكاملية في المجتمع ، فان هذا يتضمن اضمحلال الصفة الطائفية للدين^(٨) .

ومن ناحية أخرى نجد أن هناك اتجاه آخر يمثلته اندريه جريللي يرى أن الدين النظامي ، خاصة في أمريكا لم يفقد وظائفه بعد . فعلى الرغم من أن جريللي يرى أنه سوف تحدث تغيرات عديدة في الدين بأمريكا خلال الفترة القادمة ، إلا أنه يعتقد أن هذا لن يمس الاسس الهامة في الدين النظامي . بمعنى آخر فانه على الرغم من تزايد الاثكال الديموقراطية في التنظيم والسماح بوجود تنوع داخل الطوائف الدينية ، واستمرار الحوار بين رجال الدين وعلماء العلوم الاجتماعية ، إلا أن الدين سوف يظل بأشكاله التي تعودنا عليها الآن ، كما هو كقوة مؤثرة في المجتمع الأمريكي . وتتطوى فكرة جريللي على افتراضين أساسيين هما : أن الانسان سوف يستمر في حاجة الى الدين ، أو بمعنى أصح ، سوف يستمر في مواجهة مشاكل تتطلب اجابات دينية : كذلك فان الناس الذين لهم انتماءات مع جماعات دينية يحسن بانها تشبع رغباتهم وحاجاتهم سوف يستمرون في انتمائهم هذا . وهذا كله يعني أن الدين النظامي سوف يستمر^(٩) .

(8) Williams, J., P., *What Americans Behave and How They Worship*. N. Y. : Harper & Row., 1969 PP. 481-484, 388-491.

(9) Greeley, A., M., *Religion in the Year 2000* New York Sheed and Ward, 1969. PP. 168 171-173

وأخيرا نشير الى اهتمامات عالم الاجتماع الدينى بمشكلة العلاقة بين الدين والشباب المعاصر ، خاصة وأنه على مستوى العالم نجد اهتماما متزايدا من جانب الشباب بالبحث عن «بدائل» دينية على حساب الاديان التقليدية المتوارثة . ففى أمريكا مثلاً نجد اهتماما بالاديان التى لها الطابع الصوفى مثل البوذية أو الهندوسية . والسبب فى هذا ، ان هذه الاديان تتميز باتجاهاتها الذاتية فى مقابل الاتجاه الجمعى للاديان التقليدية ، فالاتجاه السائد الآن بين الشباب أنهم ليسوا فى حاجة الى من يعلمهم أى شىء من الحياة ولكن ينبغي أن تعطى لهم الفرصة ليخبروها بأنفسهم . ولهذا نجد العديد من الشباب فى المجتمعات الغربية يحاولون الانسحاب من الحياة العامة كمحاولة لمعرفة أنفسهم أو التوصل الى الراحة العقلية والنفسية . وانتهى الامر الى ذلك التفتش الواسع للاتصال الخلقى والجنسى واستخدام العقاقير المخدرة بين الشباب . ونجد كذلك اتجاهات أخرى للشباب متمثلة فى بعض الحركات الاحيائية أو المحافظة على الاشكال المتوارثة من التراث أو الفكر الدينى ، بينما نجد جماعات أخرى اتخذت من العنف سبيلا لاهدافها الدينية كمحاولة منها للسيطرة على القوة فى المجتمع . هذا بخلاف الجماعات الاقتصادية التى ترى أن الاديان وما تحتويه تمثل نوعا من المغالطات التى يجب أن يتجرد منها عقل الانسان .

ومرد كل ذلك ، أن حركة الشباب ، على مستوى العالم ، تحاول أن تميز نفسها عن كل ما هو متوارث أو تقليدى . ويفسر البعض هذه الحركات الشبابية بأنها بمثابة ثقافة مضادة *Counter culture* للشباب الذى يعد نفسه فى موقف الحيرة فى المجتمعات التى يعيش فيها سواء بسبب عدم الرضا المعنوى الذى يواجهونه بعد التعليم أو بسبب استخدام بعض الجماعات السياسية لهم كوسيلة للاعتراف بها أو بسبب الوعى الكاذب الذى تفرضه عليهم أجهزة الاعلام ووسائلها⁽¹⁰⁾ . وهذه الثقافة

(10) Roszak, T., *The Making of Counter Culture*. Garden-city N. Y. : Doubleday, 1968. P. 16.

المضادة نابعة أصلا من عدم الرضا عن الاجابات التى يطلقها الشباب عن الاسئلة التى يثيرونها : فهذه الاجابات غالبا ما تتسم بعدم الانسجام أو عدم الاتفاق مع متطلباتهم . كل هذا يجعل من حركة الشباب حركة سياسية تحاول تغيير النسق ككل فى المجالات التعليمية والسياسية والاقتصادية ، كل هذا يتم باسم الدين .

ولا شك أن هذا مجال حيوى لعالم الاجتماع الدينى ، واهتمامه هنا يكون بدراسة أشكال الجماعات المكونة لهذه الحركات والنوعية الخاصة بالذين ينتمون اليها ، والاسئلة والموضوعات التى تحاول الاجابة عليها . وتجدر الاشارة هنا الى أنه قد تبين أن الذين ينتمون الى هذه الحركات معظمهم من الذين واجهوا صعوبات فى تحديد ذاتيتهم فى مجتمعهم ويحاولون ايجاد بدائل لهذا ، أو من بين الذين يبحثون عن الحب والقبول والانتماء ، وهى أشياء امتنعوها فى حياتهم وعلاقاتهم الاسرية . نفى الانتماء لمثل هذه الحركات يجد الأشخاص علاقات بديلة امتنعوها بين أسرهم أو فى مجتمعاتهم^(١١) .

من كل ما سبق نخلص الى الدين بمعناه الواسع لن يفتفى أو يفتر الاهتمام به ، رغم أن بعض تنظيماته وأنظمتها قد يصيها التغير أو التعديل . فالدين لا يمكن أن يتساوى بتنظيماته أو بأشكاله ، ورغم هذا فان هناك مرونة فى شكل ومحتوى الدين حتى يواجه مشاكل المستقبل . حقيقة قد يكون الانسان أمام العديد من الاختيارات الا أن الانسان سوف يظل ينتمى الى « دين » معين . فالعلمانية ليست بديلا لاهتمامات

(11) Glock, C., Y., (ed.) *Religion in Sociological Perspective : Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont Calif. : Wadsworth, 1973, PP. 261-279.

الانسان المطلقة . وعلى الرغم من هذا فقد تركت العلمانية بعض آثارها على الانماط والاشكال التقليدية للدين . وسوف يكون لها تأثيرات أخرى في المستقبل . ومناقشتنا لاتجاهات الشباب لا تعنى سيادة هذه الانماط على المجتمع ككل ، ولكن يجب أن ننظر الى هذه الحركات في علاقتها الوظيفية بالمجتمع . فهذه الحركات تؤدي وظائفها فقط في أوقات الاضطرابات أو الازمات أو الاضطهاد أو الاحباط السياسى أو الاقتصادى ولكن اذا ما استمرت هذه الحركات في وظائفها فانها قد تؤدي الى وظائف سلبية في المجتمع حيث تجذب لها العديد من الاعضاء وتحاول أن تسلبهم عن حياتهم وقيمهم الاجتماعية والدينية العامة . وهذا ما قد يهدد البناء الاجتماعى فى أى مجتمع .

وعلى الرغم من هذا ، سوف يستمر الدين بشكل أو بآخر ، قد تتغير أشكاله ولكن المشاكل والمواقف التى أوجدته فى الماضى سوف تستمر فى إثارة الناس للبحث عن الدين . فالدين له مستقبل طاملاً أن للإنسانية مستقبل .

تم بحمد الله تعالى

المصادر

أولاً : دوائر المعارف الاجنبية :

- 1) Bellah, R., "Religion : The Sociology of Religion", *International Encyclopaedia of Social Sciences*. N. Y. : Free Press 1968.

ثانياً : الكتب العربية :

- ٢ — الخشاب (أحمد) الاجتماع الديني : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ •
- ٣ — الطويل (توفيق) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، القاهرة ، مكتبة مصر : ١٩٥٨ •
- ٤ — العابد (محسن) ، مدخل في تاريخ الاديان ، تونس ، دار الكتاب ، سوسة ، ١٩٧٣ •
- ٥ — النشار (على سامي) نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلفة ، الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ١٩٤٩ •
- ٦ — دراز (محمد عبد الله) الدين ، بحوث معهد دراسة تاريخ الاديان ، بيروت ، دار العلم ، ١٩٧٠ •
- ٧ — شلبي (أحمد) ، مقارنة الاديان (٤ أجزاء) ، القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٦ — ١٩٦٧ •
- ٨ — غروية (لويس) قنوا تي (ج) فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية (ثلاثة أجزاء) ترجمة صبحي الصالح ، فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ •

ثالثاً : الدوريات الأجنبية :

- 9) Adams, C. C., "The Sonusia", *Muslim World*.
- 10) AL-Faruqi, I., R., "The Essence of Religions Experience in Islam", *Nmnen*, Vol. XX No. 3. 1975.
- 11) AL-Faruqi, I., R., "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions" *Studia Islamica*, Vol., 28.
- 12) Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion", *Temenos : Studies in Comparativ Religion* Vol.6.1970
- 13) Anderson, P., N., "Ascetic Protestantism and Political Preference", *A review of Religions Research*, Vol. 7 (1966) No. 3.
- 14) Ball, D., W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965) No. 4.
- 15) Bellah, R., N., "Civil Religion in America", *Daedalus* (Winter 1967).
- 16) Berger, P., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociological and Social Research*. Vol. 47. (July 1963) No. 4.
- 17) Berger, P., L., "A Sociological View of The Secularization of Theory", Vol. 1, (1966) *Journal for Scientific Study of Religion*.
- 18) Berthold, Fred, "The Meaning of Religions Experience" *Journal of Religion*. XXXII, 1952.
- 19) Blizzard, Samnel, "The Minister Dilemma", *Christian Century*, 73 (April 25, 1956).
- 20) Bouma, G., D., "Assessing The Impact of Religion, A Critical View", *Sociological Analysis*. Vol.31. (winter 1970) No. 4.

- 21) Calverley, E., "The Doctorines of the Arabian Brethern"
Muslim World.
- 22) Carlton, F., "Technological Advance, Government, and
Religion, "*Sociology and Social Research*" Vol. 41, (Nov,
Dece. - 1956) No. 2.
- 23) Cohnman, W., "Religion and Nationality", A. J. S. Vol.
XLIX (May 1944) No. 6
- 24) Colman, J., A., "Civil Religion". *Sociological Analysis*
Vol. 3. (Summer 1970) No. 2.
- 25) Coleman, J., A., Civil Religion, "*Sociological Analysis*
Vol. 31 (1973) No. 2.
- 26) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedalus*(winter 1967)
- 27) Davis, Kingsley., "Myth of Functional Analysis as a
Special Method in Secology and Anthropology". A.S.R.
(December 1954). n'ytfhwdi'0Y
- 28) Derroche, H., "Areas and Methods of a Sociology of Reli-
gion, The Work of G. le Bras", *Journal of Religion*. Vol.
XXXV (1955).
- 29) Eberaole, L., Religion and Politics, *Annals of American
Academy*, No. 1960. Vol. 332.
- 30) Eister, A., W., "Research Method in Sociology of Religion"
Review of Religious Research. Vol. 6, (Spring 1965) No.3,
- 31) Eister, Allen, W., "Religious Institutions in Complex So-
cieties: Difficulties in the Theoretic Specificatin of Fun-
ction", *A. S. R.* 22 (August 1957) No. 4.
- 32) Engels, F., On the History of Early Christianity, *Die
Neue Zeir*, Vol. 1, 1894.
- 33) Etoops, J., D., "Religion and Social Institutions" *A.J.S.*,
Vol. XVIII (May 1913) No. 6.

- 34) Fallding, H., "Secularization and the Sacred and Profane," *The Sociological Quarterly* Vol. 8 (1967) No. 3.
- 35) Finner, S., L., "New Methods for the Sociology of Religion" *Sociological Analysis* Vol. 31 (Winter 1970) No. 4.
- 36) Firth, R., "Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 89, 1959.
- 37) Fichoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, *Social Research*, Vol. II, (1944).
- 38) Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1.
- 39) Goody, J. "Religion and Ritual: The Definition and Problem," *B.J.S.* Vol. 12. 1961.
- 40) Gualtieri, A., R., "What is Comparative Religion Comparing : The Subject Matter of Religious Studies of Religion," *Journal For The Scientific Study of Religion* Vol. VI (April 1967) No. 1.
- 41) Guttman, L., "A Structural Theory for Intergroup Beliefs and, Action", *A. S. R.* Vol. 24 (June 1959) No. 3.
- 42) Hertzler, J., O., "Religious Institutions" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, March, 1948.
- 43) Hadden, J., K., and Heenan, T. "Empirical Studies in Sociology of Religion : An Assessment of the Past Ten Years" *Sociological Analysis* Vol. 31, (Fall 1978) No. 3.
- 44) Hodgson, M., "Modernity and the Islamic Heritage, *Islamic Studies*.
- 45) Horton, R., "A Definition of Religion and its Uses" *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 90. 1960.

- 46) Hudson, W.S. "Puritanism and the Spirit of Capitalism" *Church History*, Vol. XVIII (March 1949), No. 1.
- 47) Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Sociology of Religion", *Temenos*, Vol. 7 (1971).
- 48) Jeffery, A., "Present - Day Movements in Islam", *The Muslim World*.
- 49) Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," *A. J. S.*, Vol. LXIX (January 1964), No. 4.
- 50) Johanson, B., "On Church and Sect" *A. S. R.* Vol. 28 (August 1963).
- 51) Johnson, B., "A Critical Appraisal of Church-Sect Typology", *A. S. R.* Vol. 22 (Feb. 1957).
- 52) Khan, M., A., "A Diplomat's Report on Wahhabism of Arabia, Muslim World.
- 53) Kolb, W. "Images of man and Sociology of Religion" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. I (October 1961) No. 1.
- 54) Kitagawa, J., M., "Theology and the Science of Religion" *Anglican Theological Review*. Vol. XXXI , No. 1 (1957)
- 55) Luckmann, T., "On Religion in Modern Society : Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol. II (Spring 1963) No. 3.
- 56) Luckman, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for th Scientific Study of Religion*. Vol.2.(Spring 1963) No. 7.
- 57) Mack, R., W., Murphy. B. J., and Yellin, S., "The Protestant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility an Empirical Test", *A. S. R.* Vol. 21 (June 1956), No. 3.

- 58) Maddox, G., L., and Fichter, J., H., Religion and Social Change in the South', *The Journal of Social Issues*, Vol. 17, (Jan, 1966) No. 1.
- 59) Mayer, A., J., and Sharp, H., "Religious Perferrnce and Wordly Success," *A. S. R.* (April 1962) Vol. 27.
- 60) Mens, R., L., Methodology For the Sociology of Religion : An Histroical and Theoretical Overview, *Sociological Analysis*. Vol. 31, (Winter 1970).
- 61) Mahmassani, S., Muslim : "Decadence and Renaissance" *The Muslim World*.
- 62) Mullick, M. A. H., "The Challenge of Modern Development Before the Muslim World-Considered in the Light of European and Islamic Cultural History" *Islamic studies*, Vol. 6 (1967) No. 3.
- 63) Nadel, S., F., "Two Nuba Religious : An Essay in Comparison, *American Anthropologist*. Vol. 57, No. 41(1955)
- 64) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion Possible? A Reply to R. Bellah," *Journal of the Scientific study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2.
- 65) O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered" *Sociology and Social Research*. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3.
- 66) Parsons, T., H., Robertson, on Max Weber and his School". *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935).
- 67) Parsons, T., "Review of Samuilsson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 1 (Spring 1962), No. 2.
- 68) Parsons, T., "Capittlism in Recent German Literature : Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37 (February 1929) No. 1.
- 69) Peapody, F. G., "The Socialization of Religion", *A.J.S.* Vol. Xviii (March 1913) No. 5.

- 70) Peter and Alice Rasse, "Parochial School Education in America" *Daedalus* (Spring 1961).
- 71) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion," *Journal of Religion*. Vol. 40 (1960).
- 72) Putney, S., and Middleton, R., "Rebellion, Conformity and Parental Religious Ideologies" *Sociometry* Vol. 24 (June 1961) No. 2.
- 73) Rahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and Alternative" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4.
- 74), "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies*. Vol. 5 (1966) No. 2.
- 75) Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of Sociological Association," *Sociological Analysis* Vol. 31 (Fall, 1970) No. 3.
- 76) Rhoades, D., H., "What Social Science Has Done to Religion", *Numen*, Vol. IX (Jan. 1962).
- 77) Rosen, B., C., "Race, Ethnicity, and the Achievement Syndrome" *A. S. R.*, Vol. 24 (February 1959).
- 78) Scmelley, W., F., "The Wahhabis and Ibn Sa'ud", *Muslim World*.
- 79) Seppanen, P., "Religious Solidarity as a Function of Social Structure and Socialization", *Tammos*, Vol. 2, 1966.
- 80) Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A.S.R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2.
- 81) Shneider, L., "The Sociology of Religion : Some Aress of Theoretical Potential," *Sociological Analysis*. Vol. 3 (Fall 1970) No. 3.
- 82) Simmel G., "A Contribution to The Sociology of Religion", *A. J. S.* Vol. LX Part II (May 1955) No. 6.

- 83) Sluzze, L., "Sociology of the Supernatural", *American Catholic Sociological Review*.
- 84) Small, A., W., "The Church and Class Conflict", *A. J.S.* Vol. LX (May 1955) No. 6.
- 85) Summer, W., G., "Religion and the Mores", *A. J. S.* Vol. LX (May 1955) No. 6.
- 86) Vernon, G.M. "The Religious Nuns : A Neglected Category; *Journal for the Scientific study of Religion*., Vol. 7 (Fall 1968).
- 87) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background", *A.S.R.* Vol. 27 April 1926), No. 2.
- 88) Wallace, F., C., "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, Vol. 58, No. 2. (1956).
- 89) Walin, P., "Religiosity, Sexual Gratification and Marital Satisfaction," *A.J.S.* Vol. 22 (June 1957) N. 33.
- 90) Wassef, W., Y., "The Influence of Religion, Socioeconomic Status, and Education on Anomie", *The Sociological Quarterly*, Vol. 8. (Spring 1957) No. 2.
- 91) Wilson B., "An Analysis of sect Development *A. S. R.*, Vol. 24. (Feb. 1959).
- 92) Wilson, B., R., "An Analysis of Sect Development", *A.S.R.* Vol. 24. (Feb. 1959).
- 93) Wood, H., "Puritanism and Capitalism", *The Congregational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2.
- 94) Yinger, J., M., "Areas For Research in The Sociology of Religion", *Sociology and Social Research* Vol. 42 (July - April 1958) No. 6.

- 95) Yinger, J., M., "Plurals, Religion, and Secularism", *Journal For the Scientific Study of Religion*, Vol. 6 (April 1967) No. 1.
- 96) Zahn, G., The Commitment Dimention "*Sociological Analysis* Vol. 31. (Winter 1970) No. 4.
- 97) Allport, G., *The Individual and his Religion*. New York : Macmillan, 1950.
- 98) Allport, G., "*Psychology, Psychiatry and Religion*. Mass Andover Newton Bulletin, Vol. XLiv (1952).
- 99) Alpert, H., "Durkheim Functional Theory of Ritual" in Nisbet, R., (ed.), *The New Nuns*. New York : New Nisbet, R., (ed.), *Emile Durkheim*, Englewood : Spetsturm Books, 1965.
- 100) Barromco, M.,C., (ed.) *The New Nuns*. New York : New American library, 1967.
- 101) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion The Values of Pre-Industrial Japan*. Glenca, III : Free Press, 1957.
- 102) Bellah, R., V., "Civil Religion in America," in W. C. McLoughlin and R. N. Bellah (eds.) *Religion in America*. Boston : Houghton Mifflin, 1963.
- 103) Bellah, R., N., (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia* New York : Free Press, 1965.
- 104) Bendux, R., *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Garden City, New York : Doubleday & Company, 1962.
- 105) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture*. New York : Harper & Brothens, 1960.
- 106) Benton, M., (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion*. London : Tavistock Publications Limited 1968.

- 107) Berger, P., A., *Rumor of Angels : Modern Society and The Supernatural*. N. Y. : Doubleday Company, Inc. 1969.
- 108) Barger, Peter, L., *The Sacred Conopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday & Company, Inc. 1969.
- 109) Bianchi, E., C., *The Religious Experience of Revolutionaries*. New York : Doubleday & Company Inc., 1972.
- 110) Bowman, L., *The American Funeral : A Way of Death*. New York : Paperback Library, 1964.
- 111) Bnnd, S., *Sociologists and Religion*. London : Cellier Macmillan Puplishers, 1973.
- 112) Caird, E., *The Social Philosophy and Religion of Comte*. Glasgow : James Mackehous and Sone 1885.
- 113) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden : E., J., Brill, 1971.
- 114) Comte, A., *The Positive Ph—ilosophy*. Trans. by H. Hartineau, 1853.
- 115) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan Company, 1949.
- 116) Devine, George, *New Dimentions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.
- 117) Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. by J. W. Swain, 1915.
- 118), *The Divion of Labour in Society*. Trans. by G. Simpson, 1947.
- 119) Eliada, M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Religions : Essays in Methodology*, Chicago : The University of Chicago, 1959.

- 120) Engels, F. *The Peasant War in Germany*, 1927
- 121) , *State of the Working Class in England 1844*, 1958.
- 122) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Clarendon Press, 1965.
- 123) , *Nuer Religions*, Oxford Clarendon Press, 1956
- 124) Farber, M., *The Foundotion of Phenomenology*. Combe-ridge, Harvard University Press, 1943.
- 125) Fichter, J., *Dynamics of A City Church*. Chicago : Uni-versity Press. 1951
- 126) , *Social Relit ons in Urban Parish*. Chicago University of Chicago Press, 1954.
- 127) Frazer, J, G., *Magic and Religion* 1944.
- 128) , *The Golden Bough*, London : Macmillan, 1933. .
- 129) Freud, S., *Totem and Taboo*, Trans.by A. A. Brill, N.: Moffat, Yard & Co. 1918
- 130) Fromm, E., *Psycho-analysis and Religion* . New Haven Conn : Yale University Press, 1950.
- 131) , *The Dogma of Christ*, 1963.
- 132) Geeter, C., *The Religion of Java*, Glencoe, Ill. : The Free Press, 1958.
- 133) Glock, C, Y., (ed.) *Religion in Sociological Perspective : Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont, Calif. : Wadsworth, 1973.
- 134) Glock, C., Y., "The Sociology of Religion", in Robert K. Merton and Others (eds.) *Sociology Today*. New York : Basic Books, 1959, Vol. 1.

- 135) Goode, W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.
- 136) Gordon, A. I., *Social Relations in an Urban Parish*, Chicago : Chicago University Press. 1954.
- 137), "Jews in Suburbia", (1959).
- 138), *Parochial School : A Sociological Study*. Noterdam, Ind., : University of Noter Dam Press, 1958.
- 139) Greely Andrew, "The Chruch and Suburbs" (1959).
- 140) Greely, A., M., *Religion in the Year 1955*. New York : Sheed and Ward, 1969.
- 141) . Green, R., W., (Ed.), *The Protestantism and Capitalism : The Weber Thesis and its Critics*, Boston : D. C. Heath and Co. 1965.
- 142) Guyan, M., *The Non - Religion of the Future: A Sociological Study*. N. Y. : Schocken Books, 1962.
- 143) Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood*. The Hague, London: Mouton & Co. 1964.
- 144) Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Garden City, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
- 145) Herbrg, *Protestant, Catholic and Jew; An Essay in American Religious Sociology*. N. Y. : Doubleday Inc., 1955.
- 146) Hick, J., *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffe, N.J. Prentice-Hall, Inc. 1963.
- 147) Hill, M., *A Sociology of Religion*. New York : Basic Books, Inc., 1973.
- 148) Hobhouse, L., T., *Morals in Evolution*, 1951.
- 149) Hout, T., F., *The Sociology of Religion*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1958.

- 150) Hugel, B., F., V., *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London; Dout, 1949.
- 151) Hsu, Francis, *Science. Religion and Human Crisis*. New York : Humanities, 1952.
- 152) Husayni, I., M., *The Muslim Brethren, The Cratest of Modern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy Beirut, Lebanon : Khayat's Collige Book Cooperative, 1956.
- 153) James, W., *The Varities of Religions Exprluence*. N. Y. : Modern Library, 1937.
- 145) Johnstone, R., L., *Religion and Society in Interaction : The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs N. J. : Prentice Hall, Inc., 1975.
- 155) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. N. Y. : Abingdom. 1945.
- 156) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism" in K.W.Morgan (ed.) *The Parth of the Buddha*. New York : Ronald Press, 1956.
- 157) Khlifa M., K., H., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D., Disseration) Temple University (U. S. A.) 1976.
- 158) Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America" in Eliade, M. and Kitagaue, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.
- 159) , *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago : The University of Chicago Press, 1976.
- 160) Kluckhon, Clyde, *Navoho Witchcraft*. Cambridge, Mass, Peabody Museum, 1944.

- 161) Kristenson, B., *The Meaning of Religion*. Trans. by J.B. G Garman. The Hague, 1960.
- 162) Les, R., S., *Freud and Christianity*, 1948.
- 163) Leuski, G., *The Religion Factor* (Garden City, N. Y. Doubleday, (1961).
- 164) Lepold Von Wiese and H. B. Becker, *Systematic Sociology* : N. Y. : Wiley, 1932.
- 165) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society; Modernising The Middle East* (New York: The Free Press, 1964).
- 166) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*. New York : Vintage Books, 1960.
- 167) Lewis, H. D., and Stater, R., L., *The Study of Religions Meeting Points and Major Issues*. Baltimore: Penguin Books, 1966.
- 168) Levi Strauss, C., *The Savage Mind* Chicago, London 1965.
- 169) Lincoln, C., E., *The Black Muslims*. Boston : Beacon Press, 1963.
- 170) Lipset, S., M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley : University of California, 1960.
- 171) Lowie, R., *Primitive Religion*. N. Y Boni & Lweight, 1924.
- 172) Luckmann, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Societies*. New York: the Macmillan Company. 1967
- 173) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe. III. The Free Press, 1948.

- 174) Manning Nash, *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*. N. Y. : John Wiley, 1965.
- 175) Marx, K., "Critique of the Hegelian Phillisiphy of Law in Economic and Philosophical Mannscripts. 1944.
- 176) Marx, Karl and Engels, F. *on Religion*. Moscow Foreign Langue Publishing House, 1957.
- 177), *Anthology on Religion*, 1958.
- 178) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society*, N. Y.: The Free Press, 1961.
- 179) Mcpheason, T., *The Philosophy of Religion*. London : D. Van Nostrand Company Ltd., 1965.
- 180) Merton, R., K., *Sociol Theory and Social Suucture. Toward the Codification of Theory and Re·carch*. N.Y. : the Free Press, 1957.
- 181) Mitchell, *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford University Press, 1969.
- 182) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall, 1962.
- 183) Moore, J., M., *Theoreis of Religious Experience with Special Reference to James Otto and Bergson*. N. Y. : Round Table Press, 1938.
- 184) Mora, Jose, Ferrater, *Philosophy Today*, N. Y. : 1964)
- 185) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, III. : Free Press 1954.
- 186) Niebuhr, H., R., *the Social Sources to Demonstrationu·lism*. N. Y. : Meridian, 1947.
- 187) Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : 1957

- 188) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*. N. Y. : Randome House, 1971.
- 189) O'dea T., *The Mormous.*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- 190), *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc., 1956.
- 191) Otto, R., *The Idea of the Holy* Trans. by J W. Harvey. London : Oxford, 1946.
- 192) Pall, Solomon, *The Hasidic Community of Williamsburg* Glenso, III. : Free Press, 1962.
- 193), *Religious Perspectives of College Teaching in Social Psychology*. New Haven : Edward W. Hazen faundation 1951.
- 194) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and Sociocultral Change*, Glencoe, III. : Free Press, 1963.
- 195), *The Social System*. Glencoe, III. : Free Press, 1951.
- 196) Pfister, O., *Christianity and Fear*, 1949.
- 197) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*. New York : Macmillan, 1928.
- 198) Radcliffe, Brown; A., *Structure and Function in Primitive Society* & Gleucoe, III. : Free Press, 1952.
- 199), *Taboo*, Cambridge : Cambridge University Press, 1930.
- 200) Reo fortune, *Marus Religion*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1935.
- 201) Riesman, D., et. al., *The Lonely Crowd* New Haven : Yale University Press, 1950.

- 202) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* New York : Schcken, 1972.
- 203) Rodin, P., *Primitive Religion, Its Nature and Origin*, New York : Viking, 1957.
- 204) Rozak, T., *The Making of Counter Culture*. Gardencity N. Y. : Doubleday, 1969.
- 205) Samuelsson, K., *Religion and Economic Action*. trans. by E. G. French : New York : Harper Torchbooks, 1961.
- 206) Scarf, B., R., *The Sociological Study of Religion*. N.Y : Harper Torchbooks, 1970.
- 207) Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, 1931
- 208) Schneider, Lowis; and Sanford M. Darabush, *Popular Religious*. Inspirational Books in America, Chicago : University of Chicago Press, 1958.
- 209) Schopes, Hnas-joackin, *The Religions of Mankind : Their Origin and Development*. Trans. by R and C Winston New York : Doubleday & Company. Inc., 1968.
- 210) Simme, G., *Sociology of Religion* Trans. by C. Rosenthal New York : Philosophical library, 1959.
- 211) Sklar, Marshall, *Conservative Judaism : An American Religious Movement*. Glenco, Ill. : Free Press, 1953
- 212) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York : The Macmillan Press, 1971, 1973.
- 213) Smith, D., E., (ed.) *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*. New York : Free Press, 1971.
- 214) . . . (ed.) *Religion and Political Modernization*. New Haven : Yale University Press, 1974
- 215) Sumner, W., G., and Keller. A., G., *The Science of Society* New Haven : Yale University Press, 1927, Vol. II.

- 216) Swanson, Guy, E., *The Birth of the Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.
- 217) Tawney, R., H., *Religion and the Rise of Capitalism : A Historical Study* New York : Harcourt, Brace and World Inc., 1926.
- 218) Tillich, *Systematic Theology*. Chicago : the University of Chicago Press, 1951, (3 Vol.).
- 219) Toynbee, A., *The World and the West*. New York : Oxford University Press, 1958.
- 220), *An Historian's Approach to Religion*, London : Oxford University Press, 1957.
- 221) Troeltsch, E., *The Social Teachings Christian Church*, trans. by O. Wyon, 1931 (2 Vols).
- 222) Turner, Weler, and Islam, London and Boston : Routledge & Kegan Paul, 1974.
- 223) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestations*. Trans. J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols).
- 224) Vershof, P., H., "What is the Sociology of Religion" in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion*. Oxford : Pergamon Press, 1967.
- 225) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw Hill, 1962.
- 226) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*. Ed. by J.M. Kitagawa. New York : Columbia University Press 1958.
- 227), *Types of Religious Experience*. Chicago : University of Chicago Press, 1951.

- 228) Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society* Evanston, Ill. : North University Press, 1961.
- 229) Webb, C. J., *The Historical Element in Religion* London : Allen and Unwin, 1935.
- 230) Weber, M., *The Ancient Judaism*. Trans. by Gerth and Martindale, 1952.
- 231) , *The Religion of Chins- Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan 1964.
- 232) , *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. London University Books, 1930.
- 233) , *The Sociology of Religion*. trans. by E. Fischoff, London : Methuen, 1965.
- 234) Williams, J., P., *What Americans Behave and How They Har:hop*. N. Y. : Harper & Row, 1969.
- 235) Wilson, B., *Religion in Secular Society*. London. C. A. Watts and Co., 1966.
- 236) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual* The Macmillan Company, 1957
- 237) , *Sociology Looks at Religion*. N. Y. : The Macmillan Company, 1963.
- 238) , *The Scientific Study of Religion*. London. The Macmillan Co. 1970.

محتويات الكتاب

صفحة

ط

تقديم بقلم الاستاذ الدكتور محمد عاطف غيث

مقدمة الطبعة الثانية

مقدمة الطبعة الاولى

الفصل الأول

(١ - ٨٤) الدراسة العلمية للدين

- ١ - تمهيد ٥
- ٢ - علم الدين / ٧
- ٣ - الدراسة العلمية للدين ١١
 - أ (التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين ١١
 - ب (الدراسات الحديثة ١٦
 - ج (اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية ٣١
 - د (مشكلة الفهم التكاملي للدين ٣٣
 - هـ (مداخل دراسة الدين ٣٥
- ٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي ٤٢
 - أ (سوسيولوجية الظاهرة الدينية ٤٢
 - ب (علم الاجتماع : الدين ، وعلم الاجتماع الحضري ٤٧

ج (الاسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسه	
٥٣	السوسيولوجية للدين	...
٥٩	٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني	...
٥٩	١ (اهتمام عالم الاجتماع بالدين
٦٣	بدر)	المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين
٦٩	ج (دعوى علم الاجتماع الديني
٧٥	علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الاخرى	...
٨٢	٦ - خاتمة	...

الفصل الثاني

القطر التاريخي لعلم الاجتماع الديني (٨٥-١١٧)

٨٩	١ - تمهيد	...
٩٣	٢ - الرواد	...
٩٣	أ (أوجيست كومت : الدين وطفولة الانسانية
٩٦	ب (هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الخيوى
٩٨	ج (جيمس فريزر : الدين والسحر والطبيعة
٩٩	د (الاب شميدت : الديانات البدائية والتوحيد
١٠٠	هـ (هوبوس : الدين والاخلاق
١٠٤	ز (اميل دور كيم : الدين والمقل الجمعى
١١٠	٣ - اسهامات أخرى	
١١٠	أ (هوبيرت وموس الشعائر والحياة الاجتماعية

ب) مالفينوفسكى : الجانب السهرى والعلى فى السلوك	
البداى	١١٠
ج) ماركس : الدين والوعى الطبقي	١١٢
د) ترولتش : تصنيف للتعالم الاجتماعى للكائن	
المسيحية	١١٣
هـ) باريتو : نسبية الظاهرة الدينية	١١٤
و) لابراس : الاتجاه السوسيوجرافى فى دراسة الدين	١١٥
٤ - خاتمة	١١٧

الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر (١١٩ - ١٦٦)

١ - تمهيد	١٢٣
٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية	١٢٤
٣ - الدراسات المقارنة للاديان	١٢٨
٤ - نقاد فيبر	١٣٥
أ) أصل الرأسمالية	١٣٦
ب) الكالفنية ، التطرية وروح الرأسمالية	١٤١
ج) العلاقة العلية	١٤٧
د) روح الرأسمالية	١٥٢
هـ) تطبيق	١٥٤
٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر	١٥٧
٦ - خاتمة	١٦٤

الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين (١٦٧ - ٢٠٨)

- ١ - تمهيد ١٧١
- ٢ - مشكلة التعريف ١٧٣
- ٣ - جوانب الدين ١٨٤
- ٤ - مشكلة التفسير ١٨٩
- ٥ - تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسولوجية المفسرة للدين ١٩٤
- ١ (تمهيد ١٩٤
- ب (تأثير نظريات التطور ١٩٦
- ج (تأثير النظرية الوظيفية ١٩٨
- د (خاتمة ٢٠٤
- ٦ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية ٢٠٧

الفصل الخامس

الدين وأشكال المجتمعات

- ١ - تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين ٢١٣
- ٢ - الدين وأشكال المجتمعات ٢١٦

٢١٦ (أ) النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية

٢١٦ ١ - نسق الاعتقاد

٢١٦ ٢ - أنساق الفعل الدينى

٢١٧ ٣ - التنظيم الدينى

٤ - وظائف الدين

٢١٨ ٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

ب () النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة

٢٢٠ وسيادة القيم التقليدية

٢٢٠ ١ - نسق الاعتقاد

٢٢١ ٢ - نسق الفعل الدينى

٢٢١ ٣ - التنظيم الدينى

٢٢٢ ٤ - وظائف الدين

٢٢٥ ٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

ج () النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم

٢٢٨ العلمانية

٢٢٩ ١ - نسق الرموز الدينية

٢٣١ ٢ - أنساق الفعل الدينى

٢٣٣ ٣ - التنظيم الدينى

٢٣٤ ٤ - وظائف الدين

٢٣٨ ٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

٢٤١	٣ - خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث
-----	---

الفصل السادس

التنظيم والسلطة الدينية

٢٤٩	١ - تمهيد
٢٥١	٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني
٢٥٦	٣ - الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الديني
٢٦٠	٤ - أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات
٢٦٦	٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات
٢٧٠	٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر
٢٧٣	٧ - السلطة الدينية
٢٧٦	٨ - الكارزما والسلطة الدينية
٢٨٢	٩ - خاتمة

الفصل السابع

التحليل السوسيولوجي للتجربة الدينية

٢٨٩	١ - تمهيد
٢٩٢	٢ - طبيعة التجربة الدينية
٣٠٠	٣ - عناصر التجربة الدينية

٣٠٠	(١) المقدس
٣٠١	١ - (٢) المعتقدات والممارسات
٣٠٢	٢ - (٣) الرمزية
٣٠٣	٣ - (٤) مجتمع المؤمنين
٣٠٤	٤ - (٥) القيم الأخلاقية
٣٠٥	٥ - (٦) أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية
٣٠٥	أ (٦) التعبير عن التجربة الدينية في الفكر
٣٠٨	ب (٦) التعبير عن التجربة الدينية في الفعل
٣١٣	ج (٦) التعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية
٣١٥	٥ - (٧) التجربة الدينية والفرد - مشكلة الانتماء
٣١٧	أ (٧) دور الدين في مواقف الأزمات
٣١٧	ب (٧) الدين كوسيلة للتكيف
٣٢٧	ج (٧) الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف
٣٣٠	د (٧) السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة
٣٣٤	٦ - (٨) الدين والمجتمع - مشكلة المعنى
٣٣٦	أ (٨) مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية
٣٣٨	ب (٨) مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع
٣٤٢	ج (٨) الانعزات الدمية للنظام الاجتماعي
	٧ - خاتمة

الفصل الثامن

صفحة

٢٤٩	تمهيد
٣٥١	٢ - الدين كعامل أساسي في التغيير
٣٥٢	أ (دور النبي أو القائد الديني
٣٥٤	ب (دور الأفكار أو القيم الدينية
٣٥٧	٣ - الدين كمعوق للتغيير الاجتماعي
٣٦٠	٤ - التغيير الاجتماعي والتغيير الديني
٣٦٤	٥ - الدين والثورة في المالم الثالث
٣٧٠	٦ - خاتمة

٣٧٣ خاتمة : مستقبل الدين

٣٨٧ المصادر

Bibliotheca Alexandrina



0423711